مجلة

كلية الآداب









المجلد العاشر — الجزء الأول

مايو ١٩٤٨

مطبعة جامعة فؤاد الأول

١٩٤٨

فهرس

القسم العربى :

القسم الأوروبى :

بقايا اللهجات العربية فى الأدب العربى

للأستاذ الدكتور أنو ليتمان

نعرف من تأريخ اللغة العربية أن القرآن هو اللسان الفصيح الأفصح ، والمثل الأعلى للعربية فى زمان الاسلام ؛ ولكنا نعرف أيضاً أنه كان لسان الشعراء قبل الاسلام . وكان هناك أحياناً فرق بين لسان القرآن الشريف وبين لسان الشعراء . وروى مؤلفو التفاسير قراءات فى متن القرآن الشريف وكلمات وصيغاً وجدوها فى لهجات عشائر العرب . وأما تلك اللهجات فانا نعرف منها كلمات وصيغاً ولا نعرف لهجة واحدة كاملة . وفى الواقع نعرف الآن نقوشاً مخربشة على صخور وعلى أحجار بركانية موجودة فى نجد وفى الحرة نسميها النقوش الثمودية والنقوش الصفوية . والثمودية أكثرها أسماء أعلام ، والصفوية نجد فيها قليلا من الكلمات والصيغ وقواعد النحو ونعرفها أحسن من الثمودية .

ثم إن فقهاء اللغة أعنى البصريين والكوفيين وغيرهم ومؤلفى الكتب مثل لسان العرب وتاج العروس ، مع ما نجد فى مؤلفاتهم من الدقة الفائقة ، اذ قد جمعوا مادة مهمة لم يذكروا دائماً اسم العشيرة ، وفى بعض الأوقات لا نعرف إن كان الاصطلاح المذكور مستعملا عند كل العشيرة أو كأنه نطقاً شخصياً . ولذلك كانت دراسة آثار اللهجات فى الأدب العربى عملا صعباً وينبغى على كل حال أن ننظر إليها بعين الانتباه والنقد .

وسأقدم ملاحظة عن نطق العربية القديمة ؛ وكذلك عن كلمتين قديمتين . أما عن النطق فانه :

١ — عن نطق الجيم : نعرف أن نطق هذا الحرف الأصلى كان (gīm) كما هو الآن فى مصر ، وكما كان ويكون فى اللغات السامية الباقية . مثلا كلمة

(جمل) فى العبرية (gāmāl) وفى السريانية (Gamlā) مع الألف التى هى أداة التعريف ، وفى الحبشية (gamal) ؛ ويوجد فعل (gamālu) ، أى رحم فى الأكدية . وتاريخ هذا النطق كما يأتى : فى الابتداء تغير نطق (gīm) فصار (ǧim) قبل حركة الكسرة فقط كما يكتب عند الانكليز (ǧin) ويلفظ (ǧin) ، وعند الطليان يكتب (gente) ويلفظ (gente) ، وعند أهل فرنسا يكتب (gens) ويلفظ (žaŋ) . ثم لفظت الـ (gim) عند أهل الحجاز (ǧīm) اذا وقعت قبل كل الحركات أى الفتحة والضمة والكسرة . وكان هذا النطق نطق القرشيين فى زمان النبى فصار نطق القرآن الشريف . وأما النطق العربى القديم فعندنا أدلة موجودة فى الكتب والنقوش اليونانية التى ذكرت فيها أسماء عربية .

اسمحوا لى أن أذكر لكم بنقش مشهور وجد فى (أم الجمال) وهى خرائب عربية فى بادية الشام نقش بحروف نبطية ، وكان النبط عرباً بلاشك ، وإنما كانوا يكتبون بلهجة آرامية هى النبطية . فترجم ذلك النقش إلى اليونانية . وسأملى عليكم النص حرفاً حرفاً بحروف عربية ثم أترجمه إلى العربية وأملى أيضاً النص اليونانى :

النص النبطى :

دنا نفشو فهرو برشلى ربو جديمت ملك تنوخ .

وترجمته : هذا شاهد قبر فهر بن سُلى مربى جذيمة ملك تنوخ .

والنص اليونانى :

Η CΤΗΛΗ ΑVΤΗ ΦΕΡΟΥ
COΛΛΕΟΥ ΤΡΟΦΕΥC ΓΑΔΙΜΑΘΟΥ
ΒΑCΙΛΕΥC ΘΑΝΟΥΗΝΨΝ.

وجذيمة هذا هو جذيمة الأبرش معاصر زينب ملكة تدمر .

٢ — لفظ الضاد : كان اللفظ الأصلى بالذال المفخمة لا ضاد بالدال المفخمة ويظهر هذا من نطق الأعراب فى البادية ومن تاريخ هذا الحرف عند الفرس وعند الأتراك نجدهم سموه زادا ولفظوه كالزاى . وفى زمان النبى كان

القرشيون يلفظونها ضاداً لأن (ṭad) صارت (ḍād) كما صارت الذال فى بعض اللهجات العربية دالا وكذلك كلمة (thing) صارت بالألمانية (Ding) .

٣ — لفظ الظاء : كان لفظها الأصلى (ṯ) أى ثاء مفخمة وكتبها العرب طاء مع النقطة لأنها مشتقة من الطاء كما اشتق الثاء من التاء . ولكن ما سمعت هذا اللفظ بل سمعه عالم سويدى قبل مئة سنة عند بعض العرب . والمعروف ان أكثر البدو وبعض الفلاحين يلفظون الظاء والضاد كحرف واحد يعنى (ṭād) وأما أهل قريش فكانوا يفرقون بين الضاد والظاء وهذا الفرق هو الذى استمر فى اللغة الفصيحة .

أما الكلمتان اللتان أقدم ملاحظة عنها فيها : كلمة لغة ، وكلمة لُثغة . ان العلماء القدماء كانوا يستعملون كلمة (لغة) بمعنى اصطلاح خاص أو شاذ وكلمة (لسان) بمعنى لغة كما تعرفون جميعاً . ولذلك سأستعمل فى هذه الدروس كلمة لغة بمعناها القديم وكلمة لسان بمعناها القديم أيضاً أى اللغة . وكلمة لُثغة تفسيرها فى كتاب لسان العرب كما يأتى (اللثغة) أن تعدل الحرف الى حرف غيره ، والألثغ الذى لا يستطيع أن يتكلم بالراء وقيل هو الذى يجعل الراء غينا ولاماً ويجعل الراء فى طرف لسانه أو يجعل الصاد فاء وقيل هو الذى يتحول لسانه عن السين الى الثاء وقيل هو الذى لا يتم رفع لسانه فى الكلام وفيه ثقل وقيل هو الذى لا يبين الكلام وقيل هو الذى قصر لسانه عن موضع الحرف ولحق موضع أقرب حرف من الحرف الذى يعثر لسانه عنه . هذا ما قيل فى كتاب لسان العرب . ونجد أحيانا أن العلماء شكوا بين اللغة واللثغة .

وينبغى أيضاً أن نذكر الكسكسة والكشكشة والطمطمانية . فالكسكسة إبدال الكاف تساء وتشاء كما نسمع من البدو فى بادية الشام الآن تسلب أو تشلب بمعنى كلب . والطمطمانية هى إبدال لام أداة التعريف ميا . وسنتكلم عن هذه اللغة فيما بعد .

لو روى العلماء القدماء كل ما يخص اللهجات وأضافوا إليه كل أسماء المشائر والتواريخ التي كانت تستعمل فيها اللغات لأمكننا أن نكتب كتاب نحو اللهجات القديمة كاملا . ولكن ما يمكننا الآن هو اقتباس بعض اللغات واللثغات من الأدب ومن شروح الأدب فقط .

وأهم الكتب التي نقتبس منها هي :

كتاب الأضداد لأبي بكر بن الأنباري .

كتاب الأغاني لأبي الفرج على الأصفهاني .

مقال الأب أنسطاس الكرملي الذي سماه اللغات واللثغات نشر في مجلة المشرق بمجلد ستة أجزاء إثنى عشر وثلاثة عشر طبع سنة ألف وتسعمائة وثلاثة .

كتاب غلط الضعفاء لابن البرى نشره الأستاذ (Torrey) في (Orientalische Studien, Festschrift für Noldeke) أي « بحوث شرقية قدمها تلاميذ وأصدقاء وزملاء للأستاذ (Nöldeke) طبعت في المانيا سنة ألف وتسعمائة وستة » الكتاب المسمى بدرة الغواص للحريرى نشره الأستاذ (Thorbecke) في مدينة (Leipzig) سنة ألف وثمانمائة وإحدى وسبعين .

الكتاب المسمى (Kleine Schriften) أى مؤلفات صغيرة للأستاذ (Fleischer) نشر في مدينة (Leipzig) سنة ألف وثمانمائة وخمسة وثمانين وأيضاً ثمانية وثمانين . وكان الأستاذ (Fleischer) أكبر علماء العربية في المانيا في القرن التاسع عشر بعد الميلاد .

المقال المسمى (Le livre des locutions vicieuses de Djawālīḳī) أي كتاب الأغلاط للجواليقي نشره الأستاذ (Derenbourg) في (Morgenländische Forschungen, Festschrift für Fleischer) أي « بحوث شرقية قدمها تلاميذ وأصدقاء وزملاء للأستاذ (Fleischer) طبعت في (Leipzig) سنة ألف وثمانمائة وخمسة وسبعين » .

كتاب نشر فيه الأستاذ (Haffner) ثلاثة مراجع عن الأضداد اسمه (Drei Quellenwerke über die Aḍād) طبع فى بيروت سنة الف وتسعمائة وثلاثة عشرة .

كتاب نشره أيضاً الأستاذ (Haffner) وسماه (Texte zur arabischen Lexikographie) أى نصوص لفائدة المعجم العربى طبع فى (Leipzig) سنة ألف وتسعمائة وخمسة » .

شرح حماسة أبى تمام للتبريزى .

كتاب الخصائص لابن جنى .

كتاب المحتسب لابن جنى نشره الدكتور (Pröbster) .

خزانة الأدب ولب لسان العرب لعبد القادر بن عمر البغدادى طبع فى بولاق سنة ألف وثمانمائة وتسعة وتسعين .

كتاب العين للخليل نشر بعضه الأب أنسطاس الكرملى فى بغداد (السنة ليست معروفة) .

شرح مفصل الزمخشرى لابن يعيش .

الاقتراح فى علم أصول النحو لجلال الدين السيوطى .

المزهر فى علوم اللغة لجلال الدين السيوطى .

كتاب الاشتقاق لأبى بكر محمد بن الحسن بن دريد .

كتاب المعجم لياقوت .

رسالة للكسائى عن ألحان العامة نشرها الأستاذ (Brockelmann) فى (Zeitschrift für Assyriologie) فى مجلد ثلاثة عشر .

مجمع الأمثال للميدانى طبع فى بولاق سنة ألف ومائتين وأربعة وثمانين بعد الهجرة .

مقدمة ابن خلدون .

أخبار نشوان الحميرى التى تتعلق بجزيرة العرب الجنوبية جمعها فى كتاب شمس العلوم وتشرها عظيم الدين أحمد فى (Gibb Memorial Series) مجلد أربع وعشرين .

الصاحبى فى فقه اللغة لابن فارس طبع فى القاهرة سنة الف وتسعمائة وعشرة.

كتاب سيبويه المشهور نشرة الأستاذ (Dermbourg) فى باريس سنة الف وثمانمائة وإحدى وثمانين وتسعة وثمانين . (والاحظ أن لفظ الاسم الأصلى هو (Sībōye) لأن (ōye) أداة التصغير بالفارسية و (سيب) معناها التفاح وعربت فصارت (ويه) .

تاريخ الطبرى

ونذكر أيضاً ثلاث بحوث نشرت باللغة الألمانية وهى مقالان للأستاذ (Nöldeke) اسم الأول (Das Klassische Arabisch und die arabische Dialekte) أى العربية الفصيحة واللهجات العربية ، واسم الثانى (Zur Grammatik des classischen Arabish) أى إضافات لنحو العربية الفصيحة طبع فى (Wien) فينا سنة الف وثمانمائة وستة وتسعين . والبحث الثالث للأستاذ (Vollers) اسمه (Volkssprache und Schriftsprache in alten Arabien) أى لغة العامة ولغة الكتابة فى جزيرة العرب القديمة . وأما مقالا الأستاذ (Nöldeke) ففيهما بحوث قيمة يعتمد عليهما . ولكن فى كتاب الأستاذ (Vollers) ملاحظات مشكوك فى قيمتها العلمية .

وطبعا نجد لغات ولثغات متفرقة فى كتاب لسان العرب وفى كتاب تاج العروس لسيد مرتضى .

وغير ذلك توجد مادة مهمة تخص موضوعنا فى مخطوطات عربية .

* * *

إنى قد قلت إن لسان القرشيين هو اللسان الأفصح عند المسلمين ، ولكن توجد آراء مختلفة عند العلماء القدماء . قال أبو عبيدة ان بنى سعد بن بكر أفصح العرب لأن مرضعة النبي منهم . وفى كتاب المزهر للسيوطي نجد الحديث الآتى قال النبي : أنا أفصح العرب بيد أنى من قريش ونشأت فى بنى سعد ابن بكر :

وقال أبو عمر بن العلاء : إن عليا هوازن وسفلى تميم أفصح الناس وقال أيضاً : أفصح الناس أهل السرات وهى ثلاث وهى الجبال المطلعة على تهامة مما يلى اليمن . أولها هذيل وهى تلى السهل من تهامة ثم بجيلة وهى السرات الوسطى وقد شاركتهم ثقيف فى ناحية منها ثم سرات الأزد أزد شنوءة وهم بنو كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزد . وقال المبرد أيضاً إن بنى الحارث بن كعب هم أفصح الناس .

وروى حديثان فى كتاب المزهر عن عمر بن الخطاب وعن عثمان . قال عمر : ليمل الكتب قرشى أو ثقفى وقال عثمان تمل هذلى وليكتب ثقفى . وقال الخليل (أفصح العرب نصر قعين) وسماهم صاحب لسان العرب بقعين نصر . وهم من بنى أسد .

وروى حديث عن رجل من بنى جرم وهو كما يأتى : عن معاوية أنه قال يوماً من أفصح الناس فقام رجل من جرم وجرم من فصحاء الناس فقال قوم تباعدوا عن فراتية العراق وتيامنوا عن كشكشة تميم وتياسروا عن كسكسة بكر ليست فيهم غمغمة قضاعة ولا طمطانية حمير . قال معاوية فمن هم قال : قومى : روى هذا الحديث المبرد وابن يعيش والزمخشرى وقال الأصمعى أيضاً : إن الجرم من فصحاء الناس وقال ابن يعيش : فجرم بطنان من العرب أحدهما فى قضاعة وهم جرم بن زبان والآخر فى طىء يوصفون بالفصاحة وترتيب السيوطى كما يأتى : قريش ، عليا هوازن ، وعليا هوازن هم سعد بن بكر وجشم ونصر بن معاوية وثقيف ثم هذيل . وترتيب آخر

للسيوطى هو التالى قريش ، قيس ، تميم ، أسد ، هذيل ، كنانة ، طىء .
فقال السيوطى أيضاً : ان عشائر العرب الذين مسكنهم فى أطراف جزيرة العرب دخل فيهم ناس من العجم فأدخلوا لغات أجنبية . قال دخل فى لخم وجذام مصريون ؛ وفى قضاعة وإياد دخل أهل سوريا ؛ وفى تغلب ونامر دخل أهل روم ؛ وفى بكر دخل النبط والفرس ؛ وفى عبد القيس والأزد دخل الهند والفرس ، وفى أهل اليمن دخل أهل الهند والحبشة . هذا ما قال السيوطى ولكن ينبغى أن نبحث عن ملاحظاته باعتناء ودقة . على كل حال رأينا ان آراء العلماء القدماء مختلفة فيما يخص الفصاحة .

* * *

وننتقل الآن الى البحث عن آثار اللهجات القديمة الموجودة فى الأدب العربى ونبحث أولا عن الحروف الصامتة والحركات ، ثم عن الضمائر والأفعال والأسماء ، ثم عن نحو الكلمات .

الباء والميم

روى أن بنى مازن كانوا يبدلون من الباء ميما ومن الميم باء . وذكر فى كتاب الأغانى أن الخليفة الواثق يوماً من الأيام سأل من يحضر فى السراية من النحويين الفائقين فقيل له إن أبا عثمان المازنى لموجود . قال الخليفة أأنت من مازن تميم أم من مازن قيس أم من مازن ربيعة أم من مازن اليمن . قال أبو عثمان أنا من بنى ربيعة . ثم سأله الخليفة باسمك (يعنى ما اسمك) قال اسمى مكر (يعنى بكر) . فضحك الخليفة فقال اجلس واطبأن (يعنى واطمأن) ويظهر من ذلك أن هذا الابدال كان من خصائص عشيرة عربية ولا هو لفظ شخصى فقط ، وذكر فى كتاب تاج العروس مثل ثان وهو أن بنى مازن كانوا يقولون بات المعير يعنى مات البعير . وروى أيضاً أنهم كانوا يلفظون اسم مكة بكة . وفى كتاب المبرد يوجد بيت شعر أرسل الى مازنى وهو .

خليلى بالبوباة عوجا

والبوباة هنا الموماة أى القفر أو البادية .

ويوجد التبادل بين الباء والميم عند عشائر أخرى . قال ابن السكيت إن اطبأن لغة بنى أسد . وروى أن بنى طمىء كانوا يبدلون من فعل حمل حبل . وعرف عند أهل اليمن (بن) بمعنى (مَن) و (بِن) بمعنى (مِن) و(كحثم) بمعنى(كحثب) أى حصرم و(صرب) بمعنى قص القمح (صرم) و (صراب) بمعنى (صرام) وشهر أيلول اسمه عندهم (ذوالصّراب) . ولكن لا نعرف إن كان هذا الابدال فى كل الكلمات عند بنى مازن أم كان فى كلمات قليلة فقط ولا نعرف سبب الابدال إن كان لتشابه أم لتخالف بين الحروف . مثلا كلمة (بن) بدال (من) وكلمة (بن) بدلّ (من) يمكن أن يكون سبب الابدال التخالف . وذكر العلماء كلمات أخرى فيها هذا الابدال دون أن يذكروا العشائر الذين كانوا يستعملونه . مثلا (نيسم) بدل (نيسب) أى سكة مستقيمة و (أثلم) بدل (أثلب) أى تراب وأحجار و (ميد) بدل (بيد) و (متر) بدل (بتر) و (مضح) بدل (بضح) أى أوقع — أو وقع . وقال الحريرى فى درة الغواص إن (نشّب) لحن العامة بدل نشم أى أنتن ، وقال ابن جنى ان (بنات بحر) لغة بدل (بنات مخر) أى سحب صيفية رقيقة بيضاء . ولكنا لا نعرف فى أى عشيرة أخرى كانت الخاصية المازنية عادة الناس . وروى بيت لحاتم الطائى :

وأسمر خطياً كأنَّ كعوبه   نوى القسب قد أرمى ذراعاً على العشر

وكلمة (أرمى) هنا بدل (أربى) ولذلك يحتمل أن ابدال الميم من الباء كان يستعمل عند بنى طى . وعند الشاعر الأسدى عمرو بن شعص توجد (عِقبة) أى جوخ مطرز بدل عقمة . ونستنتج أن بنى أسد كانوا يعرفون هذا الابدال .

الفاء والباء والميم

قال الخليل إنه فى لهجة الخفاجيين من بنى عقيل قيل (عكب) بمعنى (عكف) وقيل فى كتاب لسان العرب ان كلمة أقصف بدل أقضم فى لهجة ما .

الفاء والثاء

إن إبدال الفاء من الثاء معروف ومفهوم بالعربية كما هو بلغات أخرى ؛ ونعرف أن أهل الروس يقولون (Teo-lor) وأخذوا هذا النطق من اليونان الذين يلفظون (Theodors) بالثاء ؛ وهذا الاسم صار (تدروس) عند المسيحيين في الشرق . أما إبدال الثاء من الفاء فأمثاله قليلة . قيل في لهجة بني تميم (تلثم) ؛ وهو باللغة الفصيحة (تلفم) ، ولكن مشكوك (ألثام) ، أم (لفام) هو النطق الأصلي . وفي لهجة بني تميم أيضاً قيل (أثاث) بمعنى (أثاف) ؛ وهو جمع كلمة أثفية ؛ وهذا هو تشابه الحروف . وفي كلمة (دثينة) بمعنى (دفينة) ابدال الثاء من الفاء . وكذلك سمعت عند عرب بادية الشام (إثم) بمعنى (فم) ومعروف لديكم أن أهل الشام وفلسطين يقولون (تم) ، مثلا : سلم تمك ، أي الله يسلم فمك ، ومن ذلك يظهر أن كلمة (فم) صارت (ثم) ، أو إثم ، وعند الحضر تمْ .

الفاء والقاف

إن أمثال حالات الابدال هذه مشكوك فيها وهي غير مفهومة بحسب قواعد فقه اللغة . قال السيوطي : إن اسم فهم بن الجابر في لهجة بني همدان (قهم) ، وقيل في كتاب لسان العرب : إن كلمة مقناة (أي موافق) في لهجة بني هذيل مفناة .

ولكن في بيت للشاعر الهذلي قيس بن عيزار توجد مقناة ؛ وهذا البيت هو كما يأتي :

بما هي مقناة أنيق نباتها .

وأظن أن إبدال الفاء من القاف غلط الكتبة .

اللام والميم

إنه يوجد استعمال (الألف ميم) كأداة التعريف عند بعض عشائر العرب . وهذا الاستعمال لغة لا إبدال الحروف ، وسماه السيوطي والزمخشري طمطانية حمير ، وقالوا إن حمير وأهل اليمن وبني طيء كانوا يعرفون الكلمات بألف — ميم .

قال الشاعر ابن غنمة الطائى :

ذاك خليلى وذو يواصلنى   يرمى ورائى بامسهم وامسلمه

كلمة ذو عند بنى طيء اسم الوصل وبامسهم وامسلمه يعنى بالسهم والسلمة.
وذكر النشوان مثلا حميريا وهو لولا أمعياب لم تنفق أمكعاب.
إنه فى بيت الشعر المذكور :

(الألف ميم) قبل حرف سين أى حرف الشمس

وفى المثل الحميرى قبل حرف كاف أى حرف القمر .

وروى صاحب المفصل حديثاً عن النبى أنه قال ليس من أمبر أمصيام فى أمسفر أى الصيام فى السفر ليس من البر . وفى هذا القول (الألف ميم) قبل حروف الشمس والقمر . ولكن فى قول صاحبه لم يذكر توجد (الألف ميم) قبل حرف القمر (الألف لام) قبل حرف الشمس وهذا القول هو خذ الرمح واركب امفرس . إن كان كل هذه الأقوال صحيحة فالنتيجة كما يأتى . انتشر استعمال الألف — ميم التى بالأول هى أداة التعريف على الاطلاق عند أهل اليمن وحمير وبنى طيء فعرفت عند بقية العرب ثم أبدلوا منها (الألف لام) الفصيحة قبل حروف الشمس وحافظوا على (الألف ميم) قبل حروف القمر وفى النهاية استعمل (الألف لام) عند كل العرب إلا أن كلمة إمبارح بمعنى أمس وأون امبارح أو إمبارحه بقيت فى كلام كثيرين من العرب وأولاد العرب وأن (الألف ميم) هى أداة التعريف الآن فى الدثينة . وقال السيوطى فى كتاب المزهر عن الحمير (ومنهم من يبدل من لام المعرفة ميماً ومنهم من يبدل منها نوناً) . ويذكرنا هذا القول التنوين والتمييم ونعرفهما من النقوش الموجودة فى جنوب بلاد العرب .

وكما قلت هذه الميم ما هى إبدال من اللام بل هى أداة تعريف مستقلة ونعرف أن أداة التعريف عند بعض الساميين فى ابتداء الكلمة وعند بعضهم فى آخرة الكلمة لأن حرف (هـ) أو (هـ — ا) عند العبريين وعند الصفويين فى ابتداء الاسم وبالآرامية أضيفت الى آخره . وكذلك فى ألسن أوربية .

مثلا بالانكليزية والهولندية والألمانية أداة التعريف مكانها قبل الاسم وعند الدنيمركيين والنروجيين والسويديين بعده . وأداة التعريف التي بالقرنسية والايطالية والاسبانية مكانها قبل الاسم عند أهل رومانيا أضيفت الى آخره.
وقد القراء بأن بني سعد وكلب كانوا يقولون (تَن) بمعنى (تِلْ) وعلى الأرجح لا يوجد في هذه الكلمة إبدال النون من اللام بل هي كلمة الاشارة مستقلة .

وأما كلمة (ثمة) بمعنى (ثَلة) فتيها تشابه اللام .

قيل في كتاب لسان العرب إن (ثمة) لغة ولكن لم يذكر العشيرة التي كانت تستعملها .

اللام والنون

معروف أن القرابة بين اللام والنون قريبة جداً وإبدالها ما هو إشارة الى لغات اللهجات دائماً بل يوجد كثيراً ما لغات شتى . مثلا إسرائيل وإسرائين جبريل وجبرين ، اسماعيل واسماعين ، ميكائيل وميكائين ، اسرافيل واسرافين ، ولكن في لهجة بني تميم يوجد ابدال النون من اللام مثله كلمة لعن بمعنى (لعل) قال الشاعر الفرزدق .

هل أنتم عائجون بنا لعنا نرى العرصات أو أثر الخيام

وقيل في رواية أخرى لعنا . وروى كتاب لسان العرب :

قفا يا صاحبي بنا لعنا نرى الخ .

اللام والراء

أبدلت الراء من اللام واللام من الراء عند بعض الأمم وعند اليابان هذان الصوتان صوت واحد .

وروى أن بني قيس كانوا يقولون (رعل) بمعنى (لعل) ويمكن أن يكون هذا النطق تخالف . ولكن لفظهم (وجر) بمعنى (وجل) و (أوجر) بمعنى (أوجل) إبدال صحيح . وأما بنو قيس فروى عنهم أيضاً أنهم كانوا يستعملون العجرفية

والتضجع . أما معنى هاتين الكلمتين فليس بواضح . قيل ان العجرفية خشونة الكلام أو الشعر فى الكلام وأن التضجع التغافل . ولذلك لا نعرف هذه الخاصية بدقة .

اللام والياء والهمزة

توجد ثلاثة أمثال لهذا الابدال فقط وهى فى لهجة العراقيين . قال السيوطى ان كلمة (إحتنيت) بمعنى (احتلت) هى لثغة . وفى مقال الاب أنسطاس يوجد (جمى) أى جمل). وهذا الابدال ماهو بغريب لانه وجد فى كلام المصريين القدماء وفى اللغة الهررية فى بلاد الحبشة إذا وقعت اللام قبل حركة الكسرة فصار مقطع ل يـ . وقيل أيضاً إن العراقيين كانوا يلفظون (قأساً) بمعنى (قلس) أى قصر ، ويشابه هذا الابدال حذف اللام .

الميم والنون

إن إبدال النون من الميم لمعروف من ألسن كثيرة ، منها لسانى الألمانى وكذلك صار الميم فى آخر الكلمات بالوقف نوناً فقيل : أينْ بمعنى أيمْ أى حية ، وقيل غين بمعنى غيم ثم قيل أينٌ وغينٌ مع التنوين . أما إبدال الميم من النون فهو أيضاً معروف من لغات كثيرة اذا كانت النون ساكنة قبل الباء مثلا كتب (عنبر) ولفظ (عمبر) فاشتق منه كلمة (Ambra) فى اللغات الأوربية . ولكن ابدال الميم من النون فى كلمات أخرى فشكوك فيه . قال الشاعر رؤبة .

يا هالَ ذاتَ المنطقِ التمتامِ وكفكِ المخضبِ البنامِ

وهنا البنام بمعنى البنان ، وهذا الابدال سببه ضرورة الشعر .

تخالف الحرف المشدّد بالنون

إن الحروف المشددة كثيراً ما تصير فى اللغات السامية بالتخالف نوناً مع الحروف الأصلية . مثلا باللغة السريانية كلمة (كبّارا) أى الجبار كتبت (كنبارا). وروى عن بنى عبدالقيس فى البحرين أنهم كانوا يقولون (رُنز) بمعنى

(رز) و(انجاص) بمعنى (إجاص) و(إنجار) بمعنى (إجار) وأن أهل حمص كانوا يقولون (حنز) بمعنى (حظ) و(أترنج) بمعنى (أترج). وقيل فى كتاب لسان العرب ان أهل عمان عرب استنبطوا وأهل البحرين نبيط استعربوا ولذلك نظن أن هـذا التخالف أرامى لا عربى أصلى. وضد هذا التحالف هو حذف النون فى لهجة بنى تميم كان عندهم كلمة (مذ) بمعنى (منذ) وعند بنى همدان كان كلمة (سَبُولة) أو (سبلة) بمعنى (سُنْبلة). وفى لهجة بنى طىء توجد (إيسان) بمعنى (إنسان)، قال عامر بن جرير الطائى:

فيا ليتنى من بعد ما طاف أهلها هلكت ولم أسمع بها صوت إيسان

وهذه الكلمة هى التى تذكرنا كلمة عبرية وهى ايشون ('išôn) بمعنى إنسان.

الراء والغين

إن الفرق بين الراء والغين لثابت فى العربية الصحيحة وإن أبدلت الغين من الراء فهى لثغة. ولكن قال العلماء ان هـذه اللثغة استعملت عند أهل بغـداد كثيراً، وعند أهل اليمن قليلا، ونعرف أن اليهود العراقيـين لا يقدرون أن يلفظوا الراء ويجعلونها غيناً ونعرف أيضاً أن الراء الفرنسية صارت غيناً عند أكثر الناس وأن لفظ الراء فى مدن المانيا مثل لفظ الغين. وتاريخ هـذا اللفظ غريب. قيل ان بعض خليلات ملك فرنسا فى منتصف القرن الثامن عشر كانت عندهن هذه اللثغة طبيعية فتعلمها الملك وكل الناس الذين فى بلاط الملك ثم انتشرت عند الخاصة والعامة، وفى ذلك الزمان كانت اللغة الفرنسية لغة البلاط فى برلين فتعلم الألمان لفظ الراء الفرنسية أى الغين فانتشر فى المدن فقط. أما الفلاحون وأهل بفاريا فلا يستعملونه. وأنا نفسى سمعت هـذا النطق من ثلاثة أشخاص لغتهم اللغة العربية وهم شيخ فى جبل حوران، وتاجر فى دمشق الشام وعالم فى القاهرة. وحكى فى كتاب لسان العرب أن واصل بن عطاء كان يعجز عن لفظ الراء ولذلك كان لا يستعمل كلمات فيها راء بل يبدل منها كلمات مترادفة خالية من الراء. وذكر الجاحظ

فى كتاب البيان اللثغات التالية عَمى وعَمْذ بمعنى (عمرو) ومظة بمعنى (مرة) . وكلها لثغات شخصية .

التاء والدال

روى أن بنى أسد كانوا يدلون كلمة دفتر (وهى كلمة دخلت فى العربية من لسان الفرس) تفتر ، وأن بنى قضاعة يدلون فندقا فنتقاً ، وهى كلمة يونانية (πανδοκεῖον) معناها «البيت الذى يقبل الجميع» وروى أن بنى هذيل يدلون (سبتى) وهو النمر أو النمر (سبندى) وفى هذه الكلمات تشابه الأصوات .

وقيل فى كتاب المفصل إن التاء فى وزن افتعل صارت دالا بعد حرف الجيم مثلا اجدمع بدل (اجتمع) واجدنى بدل (اجتنى) ولكن لا أتذكر العشيرة صاحبة هذه اللغة . وأما لغات (مت) بمعنى (مد) و(مته) بمعنى (مدة) أى مدح فمشكوك فيها . وكذلك يوجد تشابه الأصوات عند بنى تميم الذين كانوا يلفظون (جلدُ) بمعنى جلدت وجُزدُ بمعنى (جزت) . ويلفظون حفظط وقبضط وقبط . وفعل (أفلت) صار عندهم (أفلط) . وهذا الفعل وجد أيضاً عند أهل الصفا وعند العبريين وكان ينطق بالطاء يعنى ف ل ط . ويوجد فى النقوش اليونانية اسم علم (Φαλε ταῦδος) أى فالطة .

التاء والهاء

ان هذا الابدال يوجد فى كلمة واحدة فقط وهى (التابوه) بمعنى (التابوت) وهى قراءة من قراءات القرآن الشريف ، وقيل ان بنى قريش كانوا ينطقون تابوت والأنصار كانوا ينطقون تابوه . وأما هذه الكلمة فهى كلمة آرامية (תיבותא tēbhūthā) وأخذها الآراميون من العبريين وهى بالعبرية (תבה tēbhā) ولكن هذا ما هو ابدال صحيح بل اختلاف يخص الوقف . لأن (ūt) أى آخر وزن فعلوت صار (ūh) بالوقف عند بعض العشائر وكذلك كان بنو طيىء يلفظون بالوقف (البناه) و(الأخواه) عوضاً عن البنات والأخوات .

الدال والجيم

روى الجوهرى بيتاً لشاعر من بنى عامر وهو :

وناجيه وناجياً أباها طاروا علاهن فطر علاها

علاهن بدال عليهن وعلاها بدال عليها وقيل ان ناجيا وناجيه بمعنى ناديا ونادية ويمكن أن تكون الجيم هنا ترقيق الدال قبل حركة الكسرة كما صارت كلمة (divrnus) اللاتينية أى يومى بالطليانية (giorns) أى يوم .

الثاء والفاء

انا قد تكلمنا فيما سبق عن ابدال الثاء من الفاء . والآن نذكر ابدال الفاء من الثاء فى لهجة عربية قديمة . روى بيت للشاعر رؤبة قيل فيه :

لو كان أحجارى مع الأجداف

وكلمة (جَدَث) بمعنى قبر أو خندق هى معروفة وقيل انها عند أهل تهامة جدث (وفى الواقع وجدتها فى ديوان بنى هذيل (وأنها فى لهجة نجد جدف ويظهر أن هذا الابدال قديم عند العرب . فنعرف أنه يوجد فى جزيرة العرب الجنوبية وفى لهجات المغرب الآن .

الذال والدال والتاء والثاء

قد روى فى لسان العرب أن أبا عمرو الشيبانى أنشد بيتاً لقيس بن زهير كما يأتى :

ومجنبات ما يذقن عدوفة يقذفن بالمهرات والأمهار

فقال له يزيد بن مزياد : غلطت يا أبا عمرو يلزم أن تقول عذوفة ، فقال أبو عمرو : لا ، أنا ما غلطت وأنت ما غلطت لأن بنى ربيعة يلفظون عذوفة بالذال والعرب غيرهم يلفظون عدوفة بالدال . وقيل فى حماسة أبى تمام العدوف بالدال والذال أدنى . ولكن قيل أيضاً : إن بنى ربيعة كانوا ينطقون (دكر) بمعنى ذكر . وكيف فسر هذا الاختلاف . يمكن أن يكون أصل نطق دكر من ادكر لأن وزن افتعل لكلمة ذكر على الأغلب ادكر لا اذكر .

ويمكن أيضاً أن بنى ربيعة فى الواقع كانوا يبدلون (الذال) دالا، وكانوا يظنون أن (الذال) أحسن فى كلمة (عذوفة) كما سمعت مثلا: (شو قسمك) بمعنى: شو اسمك: من رجل شامى ظن أن (القاف) أحسن من (الهمزة) . وحكى فى مصر أنه كان لرجل كتاب نحو، وكانت له عنزة فأكلت الكتاب ثم مَعَتْ بدل من (مَا مَا) (ماق ماق). وان كان هذا التفسير صحيحاً لنستنتج منه أن بنى ربيعة قد انتشر عندهم ابدال (الذال) دالا كما انتشر عند أهل المدن العربية فى زماننا، ونسمى نطق (عذوفة) عند بنى ربيعة مبالغة التمدن . وكذلك نطق (بغذاذ) الذى رواه السيوطى فى كتاب المزهر بمعنى بغداد . ولكن الصيغة الأصلية هى بغداذ بالفارسية : معنى (بغ) الاله ومعنى (داذ) وهب، ولذلك يمكن أن فى بغداد تشابه الأصوات . وأما إبدال (الذال) دالا فى اللهجات الحديثة فتعرفون أنه يوجد فى الكلمات الدارجة لا فى الكلمات النحوية ، مثلا ذنب صارت (danab) لكن ذَنْب صارت (Zanab) ويمكن أن بنى ربيعة كانوا يبدلون (الثاء) تاء ولكن روى نقط أن أهل خيبر كانوا ينطقون (تاء) عوضاً عن (ثاء) . وروى فى كتاب درة الغواص نطق (تيتل) بمعنى (ثيتل) ونطق (يترب) بمعنى (يثرب) بدون ماذكر اسم العشيرة. وعلى كل حال نرى أن إبدال (الذال) دالا وإبدال (الثاء) تاء ليس بالكثير فى الزمن القديم. وأما النطق (ثفل) عوضاً عن (تفل) الذى روى أيضاً فى درة الغواص فنظن أنه مبالغة التمدن كما قلت عن صيغة عذوفة .

السين والصاد

روى فى كتب النحويين أن بنى تميم كانوا يبدلون السين صاداً ومنهم من قال إن هذا الابدال يوجد فى كلمات فيها غين أو قاف أو خاء أو طاء بعد السين ، ومنهم من قال إنه يوجد على الاطلاق . مثال ذلك : صوق وهو سوق ، (صاق) وهو (ساق) ، (صخر) وهو (سخر) ، (صعتر) وهو (سعتر). ورأى من قال إن الابدال المذكور يوجد فى كلمات خاصة فقط هو الصحيح وهى الكلمات التى فيها صوت مطبق أو حرف الراء . ومعروف لديكم أن اللهجة المصرية يطبق فيها أحياناً على أصوات بعد الراء أو قبله مثلا (راص) بمعنى (رأس) وطور

بمعنى ثور ، وكذلك كلمة صراط باللغة الفصيحة كانت أولا سراط مشتقة من كلمة لاتينية وهي (Strata) فأبدلت في لهجة القرشيين صراط ، وهذه الصيغة هي الصيغة المستعملة في القرآن الشريف .

السين والتاء

إن إبدال التاء من السين مشكوك فيه . روى أن أهل حمير كانوا يلفظون (لات) عوضاً عن (لايابس) و(النات) عوضاً عن (الناس) وشاهد ذلك بيت لعلباء ابن أرقم وهو :

يا قبح الله بنى السعلات عمرو بن يربوع شرار النات
ليسوا أعفاء ولا أكيات

وصيغة (النات) هنا بمعنى (الناس) و(أكيات) بمعنى (أكياس) . ولا نعرف إن كان الشاعر يستهزئ بأهل حمير أم استعمل هاتين الصيغتين لضرورة الشعر . وكل الكلمات التي يوجد فيها إبدال السين تاء مشكوك فيها .

السين والثاء

قيل ان أهل بغداد كانوا يبدلون السين ثاء ، وذكر السيوطي في كتاب المزهر نطق (جنث) بمعنى (جنس) وتوجد هذه اللثغة عند أشخاص في أوربا أيضاً وهي المنطق الختام .

السين والشين

انا نعرف أن النبط وهم عرب ضيعوا نطق الشين وأبدلوها سيناً ، ولذلك نجد في نقوشهم القديمة حرف (Seinkath) نطقها سين وكذلك الشين الصحيحة ثم لم يفرقوا بين السين والشين فكتبوا شيناً فقط . وكذلك أهل الحبشة ضيعوا الشين ولكن ظلوا يكتبونها مع أنهم يلفظونها سين . وأما عرب الحجاز فلما أخذوا الخط النبطي وجدوا السين فقط فميزوها من شينهم بثلاث نقط . فظل الفرق بين السين والشين بالعادة بل روى أحياناً ابدال الشين من السين ، مثلا (رشم) عوضاً عن (رسم) ، و(جشوش) يعنى نحيف عوضاً عن (جسوس) .

السين والزاى

تبدل السين زاياً بالتشابه اذا كانت قريبة من الراء أو الجيم ، مثلا زقر بمعنى سقر عند بنى كلب كما قيل فى كتاب المفصل . و (جزت) بمعنى (جست) يعني فتشت البيت و(كزبرة) بمعنى (كسبرة) .

الشين والضاد

قيل فى كتاب تاج العروس ان بنى ربيعة كانوا يبدلون الشين ضاداً وهذا الابدال غريب . وأظن أن تفسيره كما يأتى . قد ذكرت نطق الضاد كـ (ṭāl) ويمكن أن بنى ربيعة نطقوا الشين بين (šn) و (ṭn) أى (žн) .

الصاد والزاى

معروف لديكم أن اللهجة المصرية يقال فيها (ازدى) بمعنى(قصدى) وكذلك روى أنه فى لهجة بنى طيء كل صاد قبل دال تنطق كالزاى مثلا (مزدر) بمعنى (مصدر) . وقال ابن السكيت ان العرب يقولون (ازدق) بمعنى (اصدق) ، و(زدق) بمعنى (صدق) ، (ازدق) بمعنى (أصدق) . وهذا الابدال تشابه مفهوم ويوجد أيضاً فى اللسان السريانى . ولكن اذا قيل (زقر) عوضاً عن (صقر) و (زراط) عوضاً عن (صراط) أو (سراط) فهو تخالف . وأما نطق الدال المبدلة من الصاد فنظنون أنه يشابه نطق الظاء يعنى (قظد) لا (قزد) لأنه على الأرجح صوت مطبق يصدر من صوت مطبق غيره .

الصاد والسين المشدّدة

قد روى فى كتاب لسان العرب أن بنى طيء والأنصار وبنى تميم كانوا يقولون لَصت ولِصت ولُصت بمعنى لص ، وطست بمعنى طس . وأما كلمة لص فقال سيبويه ان هذا النطق هو الصحيح وذكر ابن دريد لِصاً ولُصاً ولَصاً . وبلا شك رأى ابن دريد هو الصحيح لأن كلمة لص هى كلمة أجنبية دخلت فى العربية من اليونانية وصيغتها الأصلية (ληστής) . واختلاف الحركات فى الكلمات الأجنبية لمعروف . ولذلك الصيغة الأصلية لِصْت لا لِص.

وكذلك طَسْتٌ الصيغة الأصلية لأنها اشتقت من كلمة فارسية وهي طشت . وطشت ؛ ومن ذلك يظهر أن صيغة لصْت وصيغة طَسْت لم تنشآ من لص وطسّ كما ظن النحويون القدماء والجمع الأصلي لكلمة لصت هو لصوت . ونجد هذا الجمع في بيت شاعر غير معروف وهو :

فتركن نهداً عيلا أبناؤها وبني كنانة كاللصوت المرد

الظاء والضاد والصاد

قد قلنا فيما سبق إن نطق الضاد الأصلي كان صاد ، والآن سنرى أن ما قاله النحويون القدماء يشير الى هذا النطق ؛ أي (صْ) ؛ قال بعضهم إن الضاد عند عشيرة هي الظاء عند عشيرة أخرى . وقال بعضهم إن الضاد عند عشيرة هي الصاد عند عشيرة أخرى . مثلا روى أن بني تميم وبني قضاعة كانوا يقولون فاضت نفسه ، وأن بني طيء وقيس وأهل الحجاز كانوا يقولون فاظت نفسه . وقال الأزهري في لسان العرب كما يأتي : الذي حفظناه وسمعناه من الثقات نفصح السنبل . وأنضج بالضاد والصاد بهذا المعنى تصحيف أي تصحيف نظج إلا أن يكون محفوظاً عن العرب فيكون لغة من لغاتهم . وروى أيضاً أن بني ضبة كانوا يقولون (صئبل) بمعنى (ضئبل) أي مضية وهلم جرا . وأظن أن هذه اللغات تشير الى نطق الضاد كضاد . والموجود الآن هو أن أكثر العرب في جزيرة العرب وبعض الفلاحين في فلسطين يلفظون الضاد والظاء كضاد . وفي بعض المخطوطات العربية تتبادل الضاد الظاء . وأهل الضاد هم أهل الضاد حقيقة .

الضاد واللام

روى أن صيغة إطّرد نطقت الطرد وصيغة إضّجع نطقت الطجع عند بعض العرب ونعرف أن الضاد لفظه الآن في جزيرة العرب الجنوبية مثل اللام المطبقة تقريبا . وأن ابن خلدون قال في المقدمة إن هذا اللفظ كان يستعمل في أغاني العرب القديمة . ونفسر صيغتي الطرد والطجع كما يأتي : إطترد صارت إطّرد

كما تعلمون وبالتخالف صارت اضطرد : يعني الطاء الأصلية صارت ضاداً والضاد صارت لاما . وكذلك اضتجع صارت اضطجع وهي الصيغة الفصيحة ثم صارت الطجع .

الطاء والدال والتاء

ان الطاء في بعض اللهجات تصير تاء أو دالا بالتخالف ، وسببه أن الطاء صوت مطبق واذا التقت في ذات الكلمة مع صوت مطبق غيرها صارت تاء أو دالا . مثال ذلك (قُتْر) عوضاً عن (قطر) ، و (قرمد) عوضاً عن (قرمط) ، و(قدْني) عوضاً عن (قطني) : يعني يكفيني وقدني لغة أهل نجد . ولكن اذا روى (اقْلعطَّ) و (أقلَعَتّ) وأقْلعدَّ (أي كان شعره مجعداً) وهرطَ وهرت وهرد (أي مزع) فلا نعرف أي الصيغ هي الأصلية .

الهمزة

١ — الهمزة والواو : معروف لديكم أنه في بعض اللهجات الجديدة يقال (واكل) بمعنى (آكل) ، و (تواخد) بمعنى (تؤاخذ) ، وهذا الابدال قديم عند العرب ، تقرأ (و ن س) في النقوش الصفوية قبل الاسلام ومعنى هذه الكلمة (آنس) . وتأريخ هذا النطق في الكتابة تنسها . يعني في كتابة يؤاخذ تلتقي الكتابة التاريخية والكتابة الصوتية . أخذ أهل الحجاز الكتابة بالواو من الخط النبطي والنبط كانوا يلفظون الواو ، ولكن أهل الحجاز كانوا يلفظون الهمزة ، وهذا النطق هو الأصلي ولذلك أضافوا الهمزة الى الواو .

وكان عرب آخرون الى جانب الصفويين في الزمن القديم ينطقون واواً عوضاً عن الهمزة . مثلا روى أن أهل اليمن كانوا يلفظون واتى بدل آتى ، وواسى بدل آسى ، وواخى بدل آخى ، وواكل بدل آكل ، وهلم جرا . وقيل في لسان العرب إن واخى عوضاً عن آخى هي لغة ضعيفة ، حتى في القرآن الشريف في سورة البقرة جملة (لا يؤاخذكم الله) بعض القراء يقرأونها (لا يواخذكم الله) . وأصل إبدال الهمزة واواً من الفعل المضارع . وهو كذلك : يؤاخذ صارت

يواخذ لأجل الضمة التي تسبق الهمزة ثم استعملت الواو في الفعل الماضي أيضاً في وزن فاعل وفي وتن فعل قياساً. وأما إبدال الهمزة ياءً فهو معروف في اللغة المصرية القديمة أي الهيروغليفية ؛ وفي بعض اللهجات العربية الحديثة مثلا يقول الأحدية : ياسيـ يابدوي ، ياجايب اليسير ، بمعنى الأسير ، ولكن لم يصلنا من هذا الابدال في الزمن القديم إلا كلمتان . روى في كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة أن العامة تقول يسر بمعنى أسر (وأسر نوع من العود ويقال عود أسر) وقال ابن جني إن اسم باهلة بن أعصر كان يلفظ أيضاً باهلة بن يعصر.

٢ — حذف الهمزة : قال الزمخشري وابن يعيش إن كلمة الأحمر تلفظ الاحمر ، ولكن عند الفراء والكسائي تدغم اللام ويقال اللحمر ، واللرض بمعنى الأرض .

٣ — تحقيق الهمزة وتخفيفها : إنه روى في لسان العرب أن أهل الحجاز وخاصة بني قريش كانوا يستعملون تخفيف الهمزة وأن التحقيق عادة بني تميم وبني قيس . وقال أبو زيد إن بني هذيل وأهل مكة وأهل المدينة كانوا يخففون الهمزة . ثم روى أيضاً أن أحياناً "همز" ما ليس بمهموز . وهذه همزة التوهم عند الفراء ، ويجوز أن نسمي هذا النطق بمبالغة التمدن ، مثلا : رثأت عوضاً عن رثيت ، ولبأت بمعنى ليت . وأما التقاء همزتين فأهل الحجاز لا يحققونهما وبنو تميم يخففون واحدة منها وقيل ان بعض العرب يحققون الاثنتين . مثلا : قال الأعشى :

أأن رأت رجلا أعشى أضر به ريب المنون ودهر مقبل خبل

وقال سيبويه : ان محقق الهمزة يدخلون ألفاً لكيلا تلتقي الهمزتان ، وقال ابن يعيش كما يأتي (ثم بعد دخول ألف الوصل منهم من يحقق الهمزتين وهم بنو تميم منهم من يخفف الثانية وهم أهل الحجاز) والنتيجة أنه لا يقال عادة أأن بل آأن وعند أهل الحجاز(ā'un) يعني الهمزة الثانية صارت همزة بين بين.

أما همزة فعل رأى ففيها اختلاف . نعرف أن هذه الهمزة تحذف بعد الراء الساكنة . مثلا : يرى وأرى وهلم جرا باستثناء كلمات مرأى ومرآة وتمرآة

ولكن لم تحذف فى لهجة بنى تيم الرباب الذين كانوا يلفظون يرأى وإره .
وفى بيت من أشعار حماسة أبى تمام توجد صيغة (تر) بجانب صيغة (يرأى) .
وهذا هو البيت :

ألم تر ما لاقيت والدهر أعصر ومن يتمل العيش يرأى ويسمع

وهنا صيغة يرأى سببها ضرورة الشعر .

ثم رويت صيغة ريت بدل رأيت مع حذف الألف . اننا نعرف أن الكلمات (نبى) و (برية) و (ذرية) اشتقت من أفعال لامها همزة . أعنى نبأ وبرأ وذرأ . ولكن اختلف العلماء فى مسألة نطق تلك الكلمات . روى أن سيبويه قال ان كل العرب يقولون تنبأ مسيلمة ولكن يحذفون الهمزة فى نبى وبرية وذرية وخابية الا بعض أهل الحجاز من أهل التحقيق وهم يقولون نبيء وبريئة . وبلا شك كان نبي وبرية وذرية نطق بنى قريش فصار النطق الفصيح وكتب كذلك فى القرآن الشريف .

وروى أن بدوياً خاطب النبى قائلا يا نبيء الله فقال النبي لاتنبر باسمى . والمظنون أن بعض أهل مكة بخاصة بنى قريش وبعض أهل المدينة كانوا من المخففين وبعضهم من المحققين . وأما القرشيون فقيل عنهم فى كتاب لسان العرب إن الهمز ليس من لغة قريش .

وفرق آخر بين أهل الحجاز وبين بنى تميم يخص كلمات مثل عباءة وعباية وعظاءة وعظاية (يعنى حرباءة) وسحاءة وسحاية (يعنى سحابة صغيرة).

إننا قد قلنا إن بنى تميم هم من محققى الهمزة ومع ذلك روى أنهم كانوا ينطقون راس عوضاً عن رأس وأن بنى كعب وهم من تميم كانوا يقولون رفيت عوضاً عن رفأت . ومن كل ما ذكرته يظهر أن مسألة التخفيف والتحقيق عند أهل الحجاز وعند بنى تميم ليست بواضحة على الاطلاق وعلى الأرجح كان يؤثر بعضهم على بعض .

وأما كلمتا سأل وبدأ فنذكر هنا ما يأتى . قيل إن أهل الحجاز كانوا ينطقون همزة سأل بين بين وإن بنى تميم يحققونها وإن بنى هذيل وبنى قريش

كانوا يقولون سال سلت يسال سل وسوالا . وروى البيضاوى فى شرحه المشهور أن النبي نطق سال عوضاً عن سأل . وأما فعل بدأ فقال النحويون إن الأنصار كانوا يقولون بالتكلم بديت وان بقية المدنيين وكل محقق الهمزة كانوا يقولون بدت .

إن السيوطي عير أهل عمان والشحر على نطقهم (ماشنه) عوضاً عن (ماشاء الله) . ولكن هذا النطق عام عند العرب .

الحاء والخاء والعين والغين والهاء

أما ابدال العين همزة وابدال الهمزة عيناً فيدل عليهما ما قيل فى لسان العرب وهو (وبعض العرب أشد تصويتاً من بعض) وكان بنو تميم أشد تصويتاً من أهل الحجاز وتكلم النحويون عن عنعنة بنى تميم . روى أن أهل الحجاز كانوا يلفظون استأدى بمعنى استعدى (أى استعان) وآدى بمعنى أعدى (أى أعان) وقال الطرماح وهو شاعر طائى :

فيؤديهم على فتاء سنى حنانك ربنا يا ذا الحنان

وروى الفراء أن بعض بنى نبهان وهم من بنى طيء كانوا يقولون دأنى عوضاً عن دعنى . ورويت صيغة أباب بمعنى عباب (أى أمواج) فى بيت الشاعر :

وماج ساعات ملا الوديق أباب بحر ضاحك زهوق

ثم روى تأله بمعنى تعالى ولأن بمعنى لعل عند بعض العرب .

وعنعنة بنى تميم تخص بنى قيس وأسد أيضا . ونعرف أنه ما كل همزة صارت عيناً . قيل عن وعنّ عوضاً عن أن وأنّ ولكن لم يقل عنّ بمعنى إنّ . ووجد عنْ بمعنى أنْ فى بيتين قال شاعر تميمى :

ان الفؤاد على الذلفاء قد كمدا وحبها موشك عنْ يصدع الكبدا

وقال ذو الرمة :

أعن ترسمت من خرقاء منزلة ماء الصبابة من عينيك مسجوم

وروى عنّ بمعنى أنّ فى شهادة بنى تميم وبنى قيس وهى أشهد عنّك رسول الله . ومثال العنعنة أخرى هى عسلم بمعنى أسلم وعذا بمعنى إذا وخبع بمعنى خبء وسمعت أهل الحبشة الشمالية يقولون حبع عوضاً عن حبْ أى خبْ . ويظهر من ذلك أن العنعنة توجد فى أول الكلمة أو فى آخرها .

وأما ما وجد عند بنى طيء وعند بنى تميم من ابدال الهمزة الفصيحة هاء فهو ليس بابدال حقيقى بل نرى من مقارنة اللغات السامية أن هنْ بمعنى إنْ وهنتْ بمعنى لانت وهَ بمعنى الألف الاستفهامية هى الصيغ الأصلية فصارت الهاء هنا ألفاً فى اللغة الفصيحة . لأن (hen) يعنى إن عند الآراميين و (hinné) يعنى انّ عند العبريين والألف الاستفهامية عندهم هاء . قال شاعر طائى :

وأتى صواحبها فقلن هـذا الذى منح المودة غيرنا وجفانا

كلمة هذا بمعنى أهذا فى لهجة بنى طيء ؛ وأما هيَّاى وهيَّاك وهلم جرا بمعنى إياى وإياك فاختلف العلماء فى تفسير أصلها .

روى أن أهل اليمن كانوا يلفظون هاء عوضاً عن الهمزة فى الكلمات الآتية : هراق هراح هنار ، هدار هراد . ونعرف أيضاً أن همزة التعدية فى اللغة السبئية واللغة العبرية وفى لهجة من اللهجات الآرامية هى هاء . وعلى الأرجح أداة التعدية كانت فى الأول سيناً أو شيناً كما توجد فى اللغة الأكدية واللغة المعينية ، وسين التعدية توجد أيضاً فى وزن استفعل ثم صارت السين هاء عند بعض الساميين والهاء صارت ألفاً أو همزة فى اللغة العربية واللغة السريانية واللغة الحبشية (١) .

إن النحويين القدماء قد تكلموا عن فحفحة هُذيل وهى إبدال الحاء عيناً ووجدت أيضاً عند بنى ثقيف . ومثل هـذا الابدال كلمة (عتى) بمعنى (حتى) وذكرت أمثال أخرى . وأما ابدال العين حاء فشكوك فيما ذكر منها ، وقيل إن بنى تميم وبنى أسد وبنى سعد كانوا يستعملون

---

(١) يوجد ابدال السين هاء مرارا فى اللغات الهند أوربية مثلا سند صارت هند و (sex) صارت (hex) عند اليونان و (maison) صارت (mahon) فى لهجات فرنسية .

هذا الابدال . ولكن هذا الابدال هو ابدال طبيعي بالتشابه إذا التقت العين وحرف صامت غير صوتي أي مهموس مثل التاء . وفي اللهجة المصرية يقال (سحت) بمعنى (سحت) وفي لبنان سحت قشحو بمعنى اقشعه أي انظر اليه . وذكر النحويون القدماء مثلا لابدال الخاء همزة وهو أتى بمعنى حتى وابدال الخاء هاء مده بمعنى مدح ونهم بمعنى نحم وابدال الخاء خاء اختلط بمعنى احتلط أي تعادى وغيره ولكن لا يمكن أن نبحث عن تفسير هذا بالدقة .

وأما ابدال العين غيناً فهو معروف بكلمة لغل يعنى لعل التي كانت شائعة عند بني تميم . وعندهم أيضاً وجد ابدال الخاء غيناً في كلمة غطر يعنى خطر . وقيل في كتاب المزهر وفي تاج العروس إنه في لهجة بني هذيل وسعد ابن بكر وأزد وقيس وعند الأنصار أبدلت العين نوناً قبل الطاء وسمى السيوطي هذا الابدال باستنطاء ومثل هذا الابدال فعل أنطى بمعنى أعطى وسمعت كلمة أنطى عوضاً عن أعطى عند العرب في بادية الشأم . ولكن هذا ليس بابدال حقيقي بل أنطى وأعطى فعلان مختلفان .

القاف والكاف والجيم والياء

إننا نعرف أن نطق القاف يختلف الآن كثيراً في الأقطار العربية . وسمعت كاف وغاف ودزاف وآف وكاف عوضاً عن قاف . ولكن في الأدب العربي نجد صوتاً بين القاف والكاف ثم بين الكاف والكاف عوضاً عن قاف . قال ابن خلدون في مقدمته (ومما وقع في لغة هذا الجيل العربي لهذا العهد حيث كانوا من الأقطار شأنهم في النطق بالقاف فانهم لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار كما هو مذكور في كتب العربية انه من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى وما ينطقون بها أيضاً من مخرج الكاف وإن كان أسفل من موضع القاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هي بل يجيئون بها متوسطة بين الكاف والقاف ، وهو موجود للجيل أجمع حيث كانوا من غرب أوشرق حتى صار ذلك علامة عليهم من بين الأمم والأجيال مختصاً بهم لا يشاركهم بها غيرهم حتى إن من يريد التقرب منهم والانتساب الى الجيل والدخول فيه

يحاكيهم في النطق بها وعندهم أنه إنما يتميز العربي الصريح من الدخيل في العروبية والحضري بالنطق بهذه القاف ويظهر بذلك أنه لغة مضر بعينها) .
هـذا ما قاله ابن خلدون . ولأجل ذلك النطق الذي وصفه يحدث أحياناً أن تبدل القاف كافاً مثلا يكع عوضا عن بقع (أى ذهب أو انصرف) عند بنى تميم وكهر بمعنى قهر عند بني غنم . وإن تبادلت القاف والكاف فيوجد هـذا التبادل فى بعض الكلمات فقط لا عامة كما يوجد الآن عند الفلاحين فى فلسطين الذين يبدلون كل قاف كافا ويقولون يوجعنى كلبي بمعنى قلبي والكاف صارت عندهم تشاف .

ونعرف أيضاً أن القاف تنطق كاف فى زماننا فى بعض نواحى مصر والسودان وفى جزيرة العرب . ومثال ذلك النطق نجده قليلا فى الزمان القديم . مثلا كتابة قصّص وقص بدل جصّص وجص عند أهل الحجاز .

وأما نطق القاف مثل آف الذى انتشر فى الزمان الحديث عند الحضر فى مصر وفى سوريا فذكر عنه السيوطى تصوأ بمعنى تصوق (أى توسخ) وذكر الأب أنسطاس : أفز بمعنى قفز ، واستنشأ بمعنى استنشق (أى أخذ دواء بالأنف) . ولكن ذلك النطق قديم ويوجد فى أسماء الأعلام الفينيقية ويدل عليه اسم القرد فى لغات أوربية هو (api) فى اللغة الألمانية القديمة وفى اللغة الايسلنديةو(ape) فى الانكليزية واشتق من كلمة هنديةوهى (Kupi) ونستنتج أن قوما من الهند يعنى زطاً أو نَوَراً مثل الترادنية مروا ببلاد سوريا وضاع عندهم نطق القاف فأصبح آفاً كما فى سوريا فقالوا (api) .فسمع أهل أوربا هذه الكلمة .

الكاف والجيم

إن إبدال الكاف جيما يوجد عند أهل البحرين ، وقيل إنهم كانوا يلفظون جافر بدل كافر ، ولكن قال السيوطى فى المزهر ان بعض العرب يعرفون هذا الابدال ويقولون مثلا جعبة عوضاً عن كعبة .

الكسكسة والكشكشة

نذكر هنا أولا ما رواه النحويون القدماء عن هذه المسألة وهو كما يأتي:
قد تكلم صاحب المزهر عن الشنشنة وهي أن أهل اليمن يبدلون كل كاف شيناً ويقولون لبيش اللهم ؛ وروى أيضاً نطق ديش بمعنى ديك عند بعض العرب.
وأما الكسكسة والكشكشة فهما تخصان نطق ضمير المخاطبة فقط . ذكر السيوطي وجود الاثنتين عند بني ربيعة وعند أهل مضر . وذكر الخليل الكشكشة عند بني ربيعة فقط وهي التي ذكرت أيضاً عند بني أسد وبني عمرو وبني تميم . ثم رويت الكسكسة عند بني هوازن وعند بني بكر وقيل في تاج العروس (والكسكسة لغة لتميم لا لبكر كما زعمه ابن عباد وانما لها الكشكشة باعجام الشين) . وقال الزمخشري وابن يعيش ان الكشكشة تخص بني تميم وبني أسد والكسكسة تخص بني بكر .

انكم قد رأيتم أن العلماء اختلفوا اختلافاً كبيراً في هذه المسألة . وأظن أنه بحسب قواعد فقه اللغة الضمير (كِ) يصير اما (تش) واما (تس) . كتب في بيت للشاعر مجنون :

فعيناش عيناها وجيدش جيدها ولكن عظم الساق منش رقيق

ولكني أظن أن النطق الصحيح كان عيناتش لا عيناش وجيدتش لا جيدش ومنتش لا منش . وكتب أن بني بكر يقولون (أمِّس) بدل (أمك) و (أبوس) بدل (أبوك) ولكن عندي كان النطق الصحيح أمتس وأبوتس .

ثم قال الخليل (يقولون عليكش وبكش بزيادة الشين بعد الكاف وذلك في الوقف خاصة . وإن جاء في الوصل أيضاً) . ويمكن أن الخليل كان يقصد نطق تش فكتبه كش . وقال بن يعيش كما يأتي : (من العرب من يبدل كاف المؤنث شيناً في الوقف حرصاً على البيان لأن الكسرة الدالة على التأنيث تخفى في الوقف فاحتالوا للبيان بأن أبدلوها شيناً فقالوا عليش في عليك ومنش في منك ومررت بش في بك ، وقد يجرون الوصل مجرى الوقف ، وقد زادوا

على هذه الكاف فى الوقف شيناً حرصاً على البيان فقالوا مررت بكش وأعطيتكش فاذا وصلوا حذفوا الجميع وهى كشكشة بنى أسد وتميم) . والسبب الذى ذكره ابن يعيش يظهر لى صحيحاً لأنى سمعت عند العرب فى بادية الشام (ʻalēc) ، فى عليك و (ʻalēk) فى عليكِ . وهاتان الصيغتان صيغتا الوقف فى الأصل ثم استعملتا فى الوصل أيضاً لأن فى تطور اللهجات العربية صيغ الوقف انتشرت فى الوصل . ولكنى لا أعرف ما قصده ابن يعيش بقوله حذفوا الجميع . يمكن أن قصده كان أن يقول حذفوا الشين . وقال عن الكسكسة كما يأتى : (وأما كسكسة بكر فانهم يزيدون على كاف المؤنث سيناً غير معجمة لتبين كسرة الكاف فيؤكد التأنيث) . وقال الزمخشرى (والكسكسة فى بكر وهو الحاقهم بكاف المؤنث سيناً) . وقال السيوطى كما يأتى (الكشكشة وهى فى ربيعة ومضر يجعلون بعد كاف الخطاب فى المؤنث شيناً فيقولون رأيتكش وبكش وعليكش فنهم من يثبتها حالة الوقف فقط وهو الأشهر ومنهم من يثبتها فى الوصل أيضاً ومنهم من يجعلها مكان الكاف ويكسرها فى الوصل ويسكنها فى الوقف فيقول منش وعليش) . ثم قال عن الكسكسة (الكسكسة وهى فى ربيعة ومضر يجعلون بعد الكاف أو مكانها فى المذكر سيناً على ما تقدم وقصدوا بذلك الفرق بينهما) وان أردنا أن نفسر قول السيوطى فيجوز التفسير الآتى : سمع السيوطى عند بعض العرب (عليتس) فى المذكر (وعليتش) فى المؤنث ، وكان هؤلاء العرب يبدلون الكاف تساء على الاطلاق وقبل الكسرة ينطقونها تشاف ولكن هذا ليس بمؤكد . وعلى كل حال نرى أن الكسكسة والكشكشة أصلهما من كاف الخطاب فى المؤنث والآن انتشرتا فى اللهجات العربية اما على الاطلاق واما قبل الكسرة فقط . وهذا النطق يشابه النطق فى الانكليزية وفيها الكاف الأصلية تثبت قبل حركات a و o مثلا (cab) و (cool) ولكن تبدل تشافا قبل i مثلا (cheer) و (chill) . وأما تطور نطق الجيم فقد قلت إن كيم صارت جيم قبل الكسرة ثم انتشر هذا النطق فى كل الكلمات التى فيها الجيم يعنى قبل الفتحة والضمة أيضا حوفظ على النطق الأصلى فى مدن مصر وعند بعض العرب .

انه قد روى عند النحويين (كمل) فى (جمل) و(ركل) فى (رجل) و(ركب) فى (رجب) و (كبهة) فى (جبهة) ، وعلى الأرجح فى هذه الكلمات يوجد النطق الأصلى يعنى الجيم المصرية والسامية العامة . ولكن النحويين كتبوا كافاً لعدم الاشارة للنطق الصحيح . وان قال النحويون ان الجيم أبدلت شيئاً فهو لعدم وجود حرف خاص بها فى الخط . قالوا ان فعل (جاء) نطق (شاء)، وروى من لهجة بنى تميم :

شر ما يشيئك الى مخة عرقوب

وقال زهير بن ذؤيب :

فيال تميم صابروا قد أبشتم اليه وكونوا كالمحربة البسل

ونطق هذه الشين بلا شك مثل الژاء الفارسية والتركية والفرنسية .
ولكن لم يوجد رسم لهذا الحرف فى الخط العربى . وروى أيضاً أن الجيم أبدلت ياء فى بعض الكلمات مثلا (مسيد) بدل (مسجد) فى لهجة غير معينة و (صهرى) بدل (صهريج) فى لهجة بنى تميم . وبالعكس روى ابدال الياء جيما مثلا فى بيت الشاعر :

يارب ان كنت قبلت حجتج فلا يزال شاحج يأتيك بج

وفى بيت بدوى أنشده لخلف الأحمر :

خالى عويف وأبو علج المطعمان اللحم بالعشج

يعنى (علج) بدال (على) و (عشج) بدال (عشى) .
وقال الشاعر أبو النجم :

كأن فى أذنابهن الشول من عبس الصيف قرون الاجل

وهنا الاجل بدال الايل .

قال ابن فارس ان ابدال ياء المتكلم جيما وجد عند بنى تميم . وقال الزمخشرى ان بنى حنظلة وهم من بنى تميم أبدلوا الياء المشددة لصيغة النسبة جيما مشددة .

وإبدال الياء جيماً وجدنه أيضاً في لغة (Tigré) في بلاد الحبشة الشمالية . وسمي عند النحويين بالعجعجة .

الواو والياء

اننا نعرف أن الواو والياء حرفان عليلان وأن الواو في ابتداء الكلمات أبدلت ياء في اللغة العبرية وفي اللغة الآرامية وأنها حذفت في اللغة الأكدية . ولكن في اللغات السامية الجنوبية أي العربية والحبشية حوفظ عليها باستثناء كلمات قليلة والأفعال الجوفاء والناقصة . أبدلت الواو ياء في كلمة (يازع) بدل (وازع) عند بني ضمرة بن بكر الذين كانوا من عشيرة كنانة في الحجاز ، قال حصيب الضمري الشاعر :

لما عرفت بني عمرو ويازعهم أيقنت أني لهم في هذه قود

ونعرف أيضاً أن الواو أبدلت همزة في ابتداء الكلمات اذا كانت مضمومة أو مكسورة ، قال المازني . ان ذلك الابدال ليس شاذا في العربية ، وقال المرادي انه لغة هذيل ، قال شاعر هذلي :

له الدة سفع الوجوه كأنما يناكدهم ورد من الموم مردم

وروى أن (اقاه) بدل (وقاه) (واعاء) بدل (وعاء) من لهجة بني هذيل . وكذلك كلمة (أد) بدل (ود) . قيل في بيت من ديوان بني هذيل :

وكان لها أدى وريقة ميعتي وليداً إلى أن رأسي اليوم أشهب

وما عدا ذلك رويت كلمات أخرى أبدلت فيها الواو همزة بدون ذكر العشيرة وهي (أشاح) بدل (وشاح) (وإسادة) بدل (وسادة) (وأحدان) بمعنى (وحدان) و (أجوه) بمعنى (وجوه) . ثم قيل إنه في بعض اللهجات الواو المضمومة أبدلت همزة في وسط بعض الكلمات مثلا أدؤر وأثؤب وأسؤق بمعنى أدور وأثوب وأسوق . وقال النحويون إن بني تميم كانوا يبدلون مقطع (au) (أو) ألفا ممدودة مثلا (آلاد) بدل (أولاد) و (آقى) بدل (أوقى)

وقال الفراء إن بعض العرب يقولون مواضىء يعنى جمع كلمة ميضأة وبعضهم يقولون مآضى. وهذا الابدال على الأرجح من لهجة بنى هذيل أيضاً.

وابدال الياء همزة وجد فى كلمة واحدة وهى (يد) عند بنى لحيان وهم من بنى هذيل الذين يقولون (أد) بمعنى (يد) وروى (قطع الله أديه) بدون ذكر العشيرة . وقد قرأنا فى بيت سابق صيغة (علاها) بمعنى (عليها) وتضيف هنا (إلاك) بمعنى (إليك) و(ياءس) بمعنى (ييأس) وهذه الصيغ من لهجة بنى تميم . وقال ابن جنى إنهم يقولون ضربت أخواك بمعنى أخويك روى بيت للشاعر ابن قيس الرقيات :

ما مر يوم إلا وعندهما   لحم رجال أو يالغان دما

وأما صيغة يالغان فهى ابدال يولغان ويولغان لغة بدل يلغان . قال ابن دريد (يالغ فيه لغة ونسبه الليث لبعض العرب قال أراحوا بيان الواو فجعلوا مكانه ألفاً) . ومن العلماء من قال ان كلمة يالغان كانت تستعمل فى الحجاز ومنهم من قال إن صاحب البيت المذكور هو أبو زبيد الطائى لا ابن قيس الرقيات . وقيل فى لسان العرب ان بنى طيء يبدلون كسرة مع ياء مفتوحة ألفا ممدودة مثلا يقولون توصاة لاتوصية وجاراة لاجارية وناصاة لا ناصية . ويقولون أيضا بقى لا بقى ورضى لا رضى . وتوجد صيغة بقى فى لهجات عربية الى الآن . وحذف الياء فى كلمة (كما) بمعنى (كيما) موجود فى بيت للشاعر عدى قال:

اسمع حديثــاً كما يوماً تحدثه   عن ظهر غيب اذا ما سائل سألا

ولكن أظن أن صيغة (كما) سببها هنا ضرورة الشعر .

بقى لنا ملاحظة عن تغير مكان الحروف الصامتة ، أى القلب ، ويوجد هذا التغير فى كلمات غير قليلة نذكر منها هنا الآتية : قال بنو تميم صاقعة وجبذ وأهل الحجاز قال صاعقة وجذب . وقال بنو كلاب امضحل بمعنى اضمحل .

باب الحركات

نتكلم أولا عن الامالة وثانياً عن إبدال الحركات فى بعض الكلمات . أما الامالة فسماها النحويون أيضاً كسراً وبطحاً واضجاعاً ، وسموا النطق

الصحيح للفتحة بتفخيم أو بنصب . وقالوا إن الامالة معروفة عند بنى تميم وبنى قيس وبنى أسد ، وإن التفخيم معروف عند أهل الحجاز ولكن هذا الفرق ليس على الاطلاق ، وقيـــل أحياناً إن بعض الناس فى ذات العشيرة يستعملون الامالة وبعض الناس لا يستعملونها . إننا نقرأ فى كتاب سيبويه الملاحظة الآتية : (واعلم ليس كل من أمال الألفات وافق غيره من العرب ممن يميل ، ولكنه قد يخالط كل واحد من الفريقين صاحبه فينصب بعض ما يميل صاحبه ويميل بعض ما ينصب صاحبه . وكذلك من كان النصب من لغته لا يوافق غيره ممن ينصب ولكن أمره وأمر صاحبه كأمر الأولين فى الكسر ، فاذا رأيت عربيا كذلك فلا ترينه خلط فى لغته ولكن هذا من أمرهم) . وأما الكلمات التى فيها أميلت الألف فاختلف فيها العلماء ، فلا ينبغى أن نذكر كل ما قالوه ، ونشير فقط الى الفرق بين أهل مصر وأهل سوريا وهو أن المصريين يفخمون الألف وأهل سوريا فى نواحى بيروت يميلونها .

(٢) إبدال بعض الحركات

إن وزن فَعال إما أن يكون أمر الفعل ، وإما اسم علم للمؤنث ، وإما صفة . واذا كان أمر الفعل فهو فَعالِ بلام مكسورة عادة ولكن روى أن بعض العرب كانوا يقولون (تراكَـها) عوضاً عن (تراكِها) ، والمظنون أن هذا الابدال سببه التشابه لأن الكسرة صارت فتحة قبل مقطع (ها) . واذا كان ذلك الوزن ، أى فَعال اسم علم ، فانه روى أن بنى تميم كانوا ينطقون فعالُ فى الرفع وفعالَ فى الجر والنصب . وأما أهل الحجاز فقالوا فعالِ دائماً .

ثم كلمة (هلم) كانت تصرف عند بنى تميم ولا تصرف عند أهل الحجاز . قال بنو تميم هلم هلمى هلما هلموا هلممن . وقال أهل الحجاز (هلم) فقط . وسبب الصيغ التميمية كما يأتى : معنى كلمة (هلم) هو (احضر) أو (أقبل) ويشابه وزن أمر الفعل . ويحدث فى بعض اللغات أن كلمات النداء تصرف مثل صيغة الأمر مع أنها ليست بهذه الصيغة مثلا هاء هائى هاءوا فى اللغة الفصيحة و(ترًّا) ، بروا

فى بعض اللهجات . . وفى اللغة الحبشية كلمة (نعا) وهى للنداء معناها (هنا) وصرفت فقيل (ne'i) و (ne'ū) .

وكذلك كلمة (هيهات) ، صيغتها الحجازية هيهاتَ ولفظ بنو تميم وأسد هيهاتِ ورويت أيضاً الصيغ الآتية : هيهاتُ وهيهاتٌ وهيهاتٍ وهيهاتاً .

وإن كلمة حيثُ هى الصيغة الفصيحة ولكن روى أن بعض العرب ينطقون حيثَ وبعضهم يعربونها فيقولون حيثَ حيثِ حيثُ ، وروى بيت شعر هذلى قيل فيه :

أما ترى حيثَ سُهيل طالعاً

وحيث هنا مثل اسم معرب معناه مكان .

وكلمة أمس صيغتها الحجازية أمسِ وروى أن بنى تميم كانوا يقولون أمسُ فى الرفع وأمسَ فى الجر والنصب . ويظهر هذا الفرق من الأبيات التالية :

منع البقـاء تقلب الشمس وطلوعها من حيثُ لا تمسى
اليوم أجهـل ما يجىء به ومضى بفضل قضائه أمسِ

ولكن روى أيضاً :

اعتصم بالرجاء إن عنَّ يأسُ وتناس الذى تضمن أمسُ

ثم روى :

لقد رأيت عجباً مذ أمسا عجائزاً مثل السعالى خمسا

ولكن يظهر أن اعرابها لضرورة الشعر .

إنه روى أن كلمة نعَم كانت نعِم عند بنى كنانة وعند القرشيين وأن النبى كان يلفظ نعِم وأن الخليفة عمر قال ان نعِم هو النطق الصحيح فرفض نعَم .

وحرف (معَ) هو الذى كان (معْ) عند بنى ربيعة وبنى غنم ، مثلا فى بيت الشاعر الراعى :

ريشى منكم وهواى معْكم وان كانت زيارتكم لماما

وهذه الصيغة أعنى (معْ) اذا كانت قبل ألف وصل فانها تصير (معِ) .

وأما الحمدلة في الفاتحة فرويت القراءات التالية : الحمدُ لله ، والحمدِ لله ، والحمدَ لله ، وأيضاً الحمدُ لُله . وقيل إن النصب في صيغة الحمدَ لله تشير إلى فعل محذوف أي أحمدُ وإن الكسرة في صيغة الحمِد سببها الكسرة التالية التي في لله وإن الضمة التي في صيغة لُله سببها الضمة السابقة التي في صيغة الحمدُ. ورُوي أن بعض بني قيس كانوا يقولون الحمدَ لَله . وكل ذلك سببه تشابه الحركات .

ونعرف أن ضمير المتكلم هو (ياء) ولكن كتبت أحياناً في القرآن الشريف كسرة فقط عوضاً عن الياء .

والنداء (يا أبتِ) هو الذي يكتب دائماً بالكسرة . ونعرف أيضاً أن هذه الياء تقصر في اللغة السريانية والقبطية مثلا (nafš) بمعنى (nafšī) كتبت ن ف ش ى ولكن لفظت (nafš) وفي اللغة القبطية كتبت (rat PAT) عوضاً عن (rati) يعني رِجْلي . وسمعت في القاهرة رجلا ينادي (tax) عوضاً عن (taxi) أي (تكس) عوضاً عن (تكسي) .

وأما حركات الضمائر التي تتبع كسرة أو فتحة مع ياء فهي تختلف في اللهجات. إن الصيغ الفصيحة (به) و (عليه) و (عليهم) . ولكن روى أن أهل الحجاز كانوا يقولون (بهو) و (لديهو) و (بدارهو) و (عليهمو) و (بهمو) ، وبعضهم يقول (عليهمو) وهلم جرا . وروى أيضاً أن بعض الناس من بني ربيعة كانوا يقولون : منهِ ومنهِم وأن هذا النطق لغة قبيحة . وقال سيبويه : ان بني ربيعة كانوا يقولون : عليكِم وبكِم ، وسمى السيوطي هذا النطق بوكم .

باب الوقف

إنه معروف لديكم أن الكلمات المنونة التي ليست فيها تاء مربوطة يحذف منها التنوين في الوقف في حالتي الرفع والجر وتصير ألفاً في حالة النصب . مثلا هذا زيدٌ ومررت بزيدٌ ولكن رأيت زيدا . وروى أن بني ربيعة كانوا يقولون أيضاً رأيت زيدٌ . وأن بني أزد السراة يقولون في الوقف هذا زيدو ومررت

بزيدى ورأيت زيداً . ولغة بني تميم هي التي توجد في بيت للشاعر الأعشى وهو:

إلى المرء قيس أطيل السرى وآخذ من كل حي عُصُمْ

وعُصُمْ هنا عوضاً عن (عُصُمًا) أى عصُماً في الوقف . ولغة بني أزد السراة هي التي توجد أيضاً عند الأعشى في البيت الآتي :

دمنة قفرة تعاورها الصيـ ـف بريحين من صباً وشمالى

* * *

وأما نطق الرّوم فهو أن الحرف الصامت الساكن يلفظ مع حركة قصيرة جدا ، مثلا هذا (zaidĕ) . ثم قيل : إن الحرف الصامت الساكن يشدد في الوقف إذا لم يكن همزة أو واواً أو ياء وإذا لم يكن الحرف الصامت قبله ساكنا مثلا هذا جعفرّ ومررت بجعفرّ . ويوجد هذا النطق في لهجة بني سعد خاصة .

قال السيرافى : (وذلك أنهم يقولون في الوقف هذا جعفرّ ومررت بجعفرّ ليدلوا على أن آخره متحرك في الوصل لأنهم اذا شددوا اجمع ساكنان في الوقف ، وقد علم أن الساكنين لا بد من تحريك أحدهما في الوصل فشددوا ليدلوا على التحريك في الوصل) وأضاف الشاعر رؤبة بن العجاج حركة بعد الحرف الصامت المشدد وهذا لضرورة الشعر قال :

لقد خشيت أن أرى جدبّا في عامنا ذا بعد ما أخصبّا

ان الدبا فوق المتون دبّا وهبت الريح بمور هبّا

تترك ما أبقى الدبا سبسبّا كأنه السيل اذا اسلحبّا

أو كالحريق وافق القصبّا والتبن والحلفاء فالتهبّا

وتوجد عند النحويين لغات وقواعد كثيرة تخص الوقف في اللهجات العربية ونذكر بعضها نستمده من بعض أبيات شعرية . قال شاعر اسمه لم يذكر:

من يأتمر للخير فيما قصدُهْ تحمد مساعيه ويعلم رشدُهْ

وقال غيره :

مازال شيبان شديدا هصُهْ حتى أتاه قرنه فوقصُهْ

ونرى من هذين البيتين أن الفتحة والهاء والضمة أبدلت ضمة وهاء ساكنة (ـَ هْ صارت ـُ هْ) فى الوقف . وقال أبو النجم :

والله نجاك بكفى مَسْلمَتْ من بعد ما وبعد ما وبعدمَتْ
صار نفوس القوم عند الغلصمت وكادت الحرةُ أن تدعى أمت

ونرى من هذين البيتين أن أداة التأنيث التي عادة تصير فتحة مع هاء ساكنة صارت هنا فتحة مع تاء ساكنة ، ولكن صيغة (بعدمت) هى لضرورة الشعر . وروى هذا النطق فى لهجة حمير وفى لهجة بنى طيء . ونعرف من النقوش الصفوية أن تاء التأنيث كتبت على الاطلاق فى الوصل وفى الوقف . ولكن كان بنو طيء يبدلون أداة جمع المؤنث ألفا ممدودة وهاء ساكنة وقالوا البنون والبناه والاخوة والأخواه .

* * *

وينبغى أن نتكلم عن تنوين الترنم . قال سيبويه (فاذا أنشدوا ولم يترنموا فعلى ثلاثة أوجه . أما أهل الحجاز فيدعون هذه القوافى على حالها فى الترنم ليفرقوا بينه وبين الكلام الذى لم يوضع للغناء ، وأما ناس كثير من بنى تميم فانهم يبدلون مكان المدّة النون . . . لما لم يريدوا الترنم أبدلوا مكان المدّة نونا) . مثلا يوجد بيت للشاعر جرير وهو :

أقلى اللوم عازل والعتابن وقولى إن أصبت لقد أصابن

ذلك هو نطق بنى تميم ولكن فى لهجة أهل الحجاز قيل أصابا بدل أصابن والعتابا بدل العتابن وقال ابن يعيش (تنوين الترنم وهذا التنوين يستعمل فى الشعر والقوافى للتطريب معاقباً بما فيه من الغنة لحروف المد واللين) . ولكن الفرق بين نون الترنم وبين التنوين الغالى ، الذى يوجد أيضا فى قوافى الأشعار ، ليس بواضح عند النحويين ولا يمكننا أن نبحث عنه بالدقة .

ثم توجد أبيات مثل الأبيات الآتية :

لايبعد الله أصحابا تركتهم لم أدر بعد غداة الأمس ما صَنَعْ

وغيره :

لو ساوفتنى بسوف من تحيتها سوفَ العيوفِ لراح الركب قد قَنعْ

وغيره :

إن كنتِ سائلتى غبوتا فاذهبْ

وتجد فى تلك الأبيات صَنَعْ عوضاً عن صنعوا وقنِعْ عوضاً عن قنعوا واذهب عوضاً عن اذهبي . وحذفت هنا الواو والياء فى الوقف ، وتذكرنا هذه الصيغ باللغة السريانية التى أثبتت الواو والياء فى الخط وحذفتهما فى النطق .

الضمائر

ضمير المتكلم. إنه معروف لديكم أن هذا الضمير هو (أنا) فى الوقف و(أن) فى الوصل ، ولكنه كتب (أنا) على الاطلاق فى الوصل أيضاً وأحيانا لفظ (أنا) فى الوصل عند بنى تميم خاصة ، ولذلك هذه الصيغة إذا وجدت فى بيت من الأبيات ليست هى ضرورة للشعر بل هى لغة وسمعت ('anâ) عند أهل جبل الأعلى فى بلاد الشام الشمالية فى الوقف وفى الوصل وهم يلفظون كل ألف ممدودة (â) ووجدت كلمة (أنا) بالألف الممدودة فى بيت للشاعر عنترة مرتين مرة تقرأ قصيرة ومرة طويلة . ولكن معنى ذلك البيت قبيح جداً ولذلك لا أذكره . وقال القطرب إنه توجد خمس لغات لضمير المتكلم فى اللهجات وهى (أنَ) و(أنا) و(آن) و(أنْ) و(أنه) . وأضيف هنا أنى سمعت صيغة (أنى) أيضا فى لهجات عربية جديدة مثلا أنى ماسفتوس عند أهل نابلس فى فلسطين وهم يبدلون الشين سينا كما أبدلها أجدادهم فى السامرة قبل ثلاثة آلاف سنة ونعرف هذا من التوراة .

ضمير الغائب : نتكلم بالاختصار عن تاريخ هذا الضمير . كان فى الأصل (hu'a) (هؤ) وشيء (ši'a) فأبدلت شين المؤنث هاء قياساً على هاء المذكر فى كل اللغات السامية تقريباً ، ولكن حوفظ على الفرق بين الهاء والسين فى اللهجة المهرية فى جزيرة العرب الجنوبية إلى الآن . فان الكلمتين (هؤ) و (شىء) صارتا (هؤ) و(هىء) ثم صارت (هُوَ) و(هِىَ) فى اللغة الفصيحة و(هُو) و(هِى) فى العبرية

وفي السريانية . وتوجد هاتان الصيغتان، أى (هو) و (هى) فى لهجات بنى تميم وبنى قيس وبنى أسد . وقيل فى بيت روى فى حماسة أبى تمام :

لو هو دعاك بذمة لم يغدر

وأما صيغة (هُ) (هاء مضمومة) فوجدت فى البيت التالى :

فبينا هُ يشرى رحله قال قائل   لمن جمل رخو الملاط نجيب

وأظن أن هذه الصيغة لضرورة الشعر .

ولكنا نجد أيضاً البيت التالى :

فان لسانى شهدة يشتفى بها   وهْوٌ على من صبه الله علقم

وقيل إن بنى همدان كانوا يقولون هُوٌ عوضاً عن هُوَ . وهوٌ الآن الصيغة المستعملة فى مصر وهى أقرب إلى الأصل أى هؤ وهىء من الصيغة الفصيحة .

ضمير الجر المتصل للمتكلم : انه معروف لديكم أن هذا الضمير فى اللغة الفصيحة إما كسرة مع ياء مفتوحة، وإما كسرة مع ياء ساكنة، وإما كسرة فقط . والكسرة مع الياء المفتوحة هى الصيغة الأصلية وهى كثيرة الورود فى الأشعار . وإذا كان الضمير قبل ألف الوصل تستعمل فى النثر أيضاً . وأما الكسرة التى تدل على هذا الضمير فقد تكلمنا عنها عند ماذكرنا صيغة (ياأبت) وما يشابهها . ثم قيل فى شرح حماسة أبى تمام كما يأتى : (لأن الأخفش وغيره حكوا أن بعض العرب يقولوا جاءنى غلاما يعنى غلامى فقلبت الياء ألفا) . وروى بيت لشاعر غير مذكور اسمه :

أطوف ما أطوف ثم آوى   إلى أمَّا ويكفينى النقيع

وقيل إن (أمَّا) هنا بمعنى أمى ، وقيل أيضاً إن يا أسفى فى القرآن الشريف يعنى ياأسفى، وياحسرتى فى القرآن الشريف يعنى ياحسرتى ، وإن لهفَ فى بيت شعر يعنى لهفى ، وذلك البيت هو التالى :

ولست براجع ما فات منى   بلهفَ ولا بليْتَ ولا لو انى

وتفسير تلك الصيغ مشكوك فيه ، أظن أن الألف المقصورة وأيضاً الفتحة هما أداتا النداء . قيل (غلاما) فى الوقف بمعنى (ياغلام)، وأمَّا بمعنى (ياأم) ثم استعملتا

بدون النداء أيضاً : وفى لغات كثيرة انتشرت حالة النداء فاستعملت فى الحالات الأخرى : مثلا (domine) معناه يا سيد يعبر عن تحسيس فى اللغة الهولندية وكلمة (زنى) فى الأصل حالة الخطاب ومعناه عند أهل الحبشة فى بعض لهجاتهم (الاله)، وكذلك الألف المقصورة فى يا أسفى ويا حسرتى تشابه الألف مع الهاء الساكنة فى كلمة وازيداه ؛ والفتحة فى كلمة هفا اختصرت من الألف المقصورة . وقال شاعر :

قال هفا هل لك يا تا فىّ   قالت نعم ما أنت بالمرضىّ

ونرى من هذا البيت أن فىّ بدل فىّ ونرى أن بنى يربوع كانوا يبدلون الفتحة كسرة فى كلمات مثل هذه . وقال أبو ذؤيب الشاعر الهذلى :

سبقوا هَوَىَّ وأعنقوا لهواهم   فتخرموا ولكل جنب مصرع

وقيل هنا (هَوَيَّ) عوضاً عن (هواى)، وكذلك كان بنوهذيل يقولون عصىَّ وفتىَّ عوضاً عن عصاىَ وفتاىَ .

وقال سيبويه إن بعض العرب كان يقول أُعطيكاه وأُعطيكاها وأُعطيكيه وأُعطيكيها لأنه أشد توكيداً فى الفصل بين المذكر والمؤنث . وأرادوا فى الوقف بيان الهاء اذا أضمرت المذكر لأن الهاء خفية فاذا ألحقت الألف تبين أن الهاء قد لحقت) ولكن نعرف من مقابلة اللغات السامية أن الفتحة فى ضمير المخاطب والكسرة فى ضمير المخاطبة كانتا حركتين طويلتين أصلا فصارتا قصيرتين ، واذا قابلنا اللهجة المصرية فنجد (شُفتيها) الى جانب الصيغة الفصيحة رأيتها ويظهر أن الكسرة كانت حركة طويلة فى وزن فعلت كما كانت فى ضمير المخاطبة .

ومعروف لديكم أيضاً أن ضمير الجر المتصل للغائب فيه الضمة والكسرة حركتان طويلتان وأنه كان ينبغى أن يكتب (لهو) و(ضربهو) و(بهى) وهلم جرا . وقال النحويون إن الهاء المضمومة والهاء المكسورة هما النطق الصحيح والكتابة الصحيحة اذا سبقهما حرف اللين . مثلا أباه (لا أباهو) و (شروه) (لا شروهو) و (عليه) (لا عليهى) ، وكذلك اذا سبق حرف ساكن

هاء الضمير . وروى أن بنى عقيل وبنى كلاب كانوا يلفظون هذا الضمير هاء مضمومة وهاء مكسورة بلا واو وبلا ياء على الاطلاق وروى سيبويه بيت شاعر وهو :

فان يك غثاً أو سميناً فانى   سأجعل عينيه لنفسه مقنعاً

وهنا فى كلمة نفسه كسرة الضمير حركة قصيرة بحسب ما تطلبه وزن الشعر . وفى بيت للشاعر الشماخ نجد كلمة له تنطق (لهو) وكلمة (كأنه) فيهما المقطع الأخير بحركة قصيرة وهذا هو البيت :

له زجل كأنه صوت حاد   إذا طلب الوسيقة أو زمير

وقال ابن جنى إن بنى أزد السراة كانوا يحذفون حركة الضمير فجعلوه هاء ساكنة . فروى بيتا فيه الصيغتان الكاملة والمختصرة وهذا هو البيت :

فظلت لدى البيت العتيق أخيلهو   ومطواى مشتاقان له أرقان

ولكن يظهر أن فى هذا البيت ضرورة الشعر .

وعلى كل حال نستنتج أن ضمير الغائب كان فى الأصل هو فحوفظ على هذا النطق عند العرب غالباً مع أنه اختصر فصار (ه) أى هاء مضمومة عندهم ثم صار هاء ساكنة كما هو الآن فى بعض اللهجات العربية .

وأما الكشكشة والكسكسة فقد تكلمنا عنهما بالتفصيل فيما سبق .

اسم الاشارة

زعموا أن صيغتى ذاك وتاك بمعنى ذلك وتلك لغتا أهل الحجاز ، ولكن نحويى العرب قالوا إنهما انتشرتا عند العرب كلهم ، وهذا هو الصحيح ، وكذلك صيغة (تا) بمعنى (تلك) مع تصغيرها (تيا) قيل انها لغة بنى طيء ، ولكن وجدت أيضاً عند غيرهم من العرب ، وأما صيغتا (تيك) و (تاك) اللتان سماها السيوطى بلغتين فيمكن أنهما لم تستعملا عامة .

ثم روى فى كتب النحو وفى القواميس أن بنى تميم كانوا يقولون (هذى) فى الوصل و(هذه) فى الوقف . وأن أهل الحجاز كانوا يقولون(هذه) فى الوقف وفى الوصل . ونعرف من ذلك أن الصيغتين اللتين فيهما الهاء فى آخرهما أصلهما من الصيغة المستعملة فى الوقف .

وأما جمع اسم الاشارة فهو (أولاء) (ألاء) و(هؤلاء) عند أهل الحجاز و(أولى) (ألى) و(هؤلا) عند بنى تميم مع أن أهل الحجاز من محققى الهمزة وبنى تميم من مخففيها . ولكن صيغة عجيبة هى (هؤلاء) وروى أن بنى عقيل كانوا يستعملونها .

الاسم الموصول

معروف أن كلمة (ذو) هى الاسم الموصول عند بنى طيىء ونعرف أنه كتب (ذ) فقط فى النقوش الصفوية و(ز) فى اللغة الحبشية و(د) فى اللغة السريانية و(دى) فى النقوش التدمرية والنبطية . ولا نعرف نطق الكلمة الصفوية لأنها كتبت بلا حركة . واختلف العلماء القدماء فى كلمة ذو الطائية ، وصيغها كما يأتى :

١ — منهم من قال إن كلمة ذو مبنية وانها لا تتغير فى الجمع ولا فى المؤنث ولا تعرب .

٢ — ومنهم من قال إن صيغة ذو للمذكر وذات للمؤنث فى المفرد وفى الجمع وانهما لا تعربان .

٣ — ومنهم من قال إن صيغة ذوات هى للجمع المؤنث وانها لا تعرب .

٤ — ومنهم من قال إن الاسم الموصول (الذى) هو (ذو) يعرب مثل اسم الاشارة الفصيح الذى هو (ذو) ، ونستشهد على الاسم الموصول (ذو) من الأبيات الآتية :

قال الشاعر سنان بن الفحل الطائى :

فان الماء ماء أبى وجدى وبئرى ذو حفرت وذو طويت

يعنى التى حفرتها والتى طويتها . وكلمة ذو هنا للمؤنث ولا يوجد هنا ضمير العائد .

وقال الشاعر عارق الطائى :

لئن لم تغير بعض ما قد صنعتم لأنتحين للعظم ذو أنا عارقه

وهنا يوجد ضمير العائد .

وقال شاعر من بنى فقعس :

فأما كرام موسرون أتيتهم فحسبى من ذو عندهم ما كفانيا

وقال الفراء إنه سمع شحاذاً يقول بالمسجد : بالفضل ذو فضلكم الله به ، والكرامة ذات أكرمكم الله به .

وهنا (ذو) للمذكر و(ذات) المؤنث و(به) بمعنى (بها) يعنى حذفت حركة الهاء كما حذفت عند بنى أزد السراة .

وروى أن صيغة الجمع للاسم الموصول هى (اللذون) فى الرفع و (الذين) فى الجر والنصب عند بنى هذيل ، وقيل عند بنى عقيل . وقال الشاعر حرب الأعلم العقلى :

نحن اللذون صبحوا الصباحا يوم النخيل غارة ملحاحا

وقال غيره :

قومى اللذو بعكاظ طيروا شررا من روس قومك ضرباً بالمثاقيل

وإن كانت تلك الصيغ صحيحة فيمكن أن نستنتج ما يأتى :

(اللذون) فى الرفع هى الأصلية كما فى الجمع المذكر السالم للأسماء فصارت الذين كما أبدلت فاعلون فاعلين فى اللهجات العربية الحديثة .

ورويت أيضاً الذىُّ والذىَّ والذىِّ فى كتاب لسان العرب ، وذكر بيتان لشاعر دون ذكر اسمه :

وليس المال فاعلمه بمال من الأقوام إلا للذىِّ

يريد به العلاء ويمتهنه لأقرب أقربيه وللقصىِّ

وقيل في كتاب لسان العرب ، وفي كتاب المفصل ، وفي شرح ابن يعيش :
إن الذِ والتِ بلا ياء والذْ والتْ لغات ، وروى أن الفراء ذكر البيت الآتي :

فكنت والأمر الذي قد كيدا   كالذْ تزبّى زبية فاصطيدا

وتوجد هذه الصيغة الكاملة والصيغة المختصرة في البيت نفسه .

وروى أن بني أسد كانوا يقولون : يافل ، أي يافلان ، على الاطلاق ؛
ولا يفرقون في هذه الكلمة بين المذكر والمؤنث . وهذا مفهوم لان هذه
الصيغة أي فل صيغة مختصرة استعملت للنداء وتوجد أيضاً في الشعر كما يوجد
يا صاحِ ؛ ولا يجوز أن تعرب تلك الصيغ .

[لها بقية]

استدراك

نظراً لضيق الوقت وشدة الحاجة الى المقال لم نستطع الاحتراز مع هذه السرعة
من اخطاء نذكر بعضها فيما يلي :

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب	صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
١	١٦	أوكأنه	أو كان	٩	٢٤	أقصف	أنصف
٦	٥	Dernoburg	Derenbourg	١٠	٣	Teodor	Feodor
٦	١٢	arabische	arabischen	١١	٢٥	آخرين	آخره
٦	١٧	عليهمْ	عليها	١٤	٤	التحالف	التخالف
٦	١٩	لسيد	لتسيد	١٤	١٤	غينا	غينا
٧	٢١	الجرم	جرما	١٥	٩	اجني	اجتبى
٦	٢٢	زيان	زبان	١٦	١٩	مزياد	مزيد
٨	٣	جذم	جذام	٢٢	١٩	مقبل	متبل
٨	٤	تامر	تمر	٣٠	١٦	حجيج	حجتج
٩	٢	ضيء	طيء	٣٢	٨	عندها	عندما
٩	١٤	بنات بحر	بنات بخر	٣٢	١٠	أراموا	أرادوا
٩	١٤	باب مر	بنات مخر	٣٢	٢١	الحباز قال	الحجاز قالوا
٩	١٩	شمص	شاس	٤٣	١٤	المقلّ	المقبلّ

لاميــة العرب

للدكتور فؤاد حسنين علي

أو ان شئت فقل قصيدة الصحراء ، صورة البادية الناطقة ولوحتها الخالدة ، تعرض لنا قحلها وجفافها ، قسوتهـا وأهوالهـا ، حارة صيفها وزمهرير شتائهـا ، من وضع شاعر عاش في البادية وخبرها بعد أن عاف الحضر وكره سكان المدر لأنه :

طَريدُ جِناياتٍ تياسرْنَ لحمَه عقيرتُه لأيّها حُمَّ أوَّلُ
تنامُ إذا ما نامَ يقظى عُيونُها حِثاثاً إلى مَكروهِهِ تتغلغلُ

وصاحب هذه اللامية هو شاعر قحطاني جاهلي من الازد ، وهو كما تحدثنا المصادر التي بأيدينا من بني الحرث بن ربيعة بن الأواس بن الحجر . ويعرف باسم الشنفرى وكان ، وثابت بن جابر ، وعمرو بن براق أعدى العدائين في العرب ، وإن جرى المثل بالشنفرى فقيل : أعدى من الشنفرى ، ويروى الأصبهاني في الأغاني [1] أن الشنفرى لما كان صغيراً وقع في الأسر مرة وأسره بنو شبابة ، وهم حي من فهم بن عمرو ابن قيس عيلان فلم يزل فيهم حتى أسر بنو سلامان بن مفرج رجلا من فهم وأحد بني شبابة ، ففداه بنو شبابة بالشنفرى وظل في بني سلامان زمناً وهو لا يعلم أنه في الأسر . ولما تبين له ذلك غضب ورحل إلى فهم وأقام هناك حتى قتل .

ولا أدل على أهمية هذه اللامية من تعرض أكثر من لغوي لشرحها أمثال المبرد وثعلب ، التبريزي والزمخشري ، العكبري ويحيي الحلبي الغساني ، الزوزني والنقشواني ، ابن أكرم وابن زاكور ، عطاء الله المصري والسويدي ، العبيدي

---

(١) ج ٢١ ص ١٤٢

الحميرى وغيرهم. كما حرصت على الاستشهاد بأبياتها والاهتمام بها أمهات مصادر الأدب العربى كالمفضليات وكتاب الوحوش للأصمعى، وحماسة أبى تمام؛ والحيوان للجاحظ، والشعر والشعراء لابن قتيبة، ونقد الشعر لقدامة، والعقد الفريد لابن عبد ربه؛ ومروج الذهب للمسعودى. والأغانى للأصبهانى، وأمالى القالى، ومزهر السيوطى، والموازنة بين أبى تمام والبحترى للآمدى، وصحاح الجوهرى والاتباع والمزاوجة لاحمد بن فارس؛ وجمهرة الأمثال لأبى هلال العسكرى، ولزوميات المعرى، ومخصص بن سيده، ومحاضرات الأدباء للراغب الاصبهانى ومختارات ابن الشجرى وغيرها.

ولعل خير ما تتميز به هذه اللامية أن الشنفرى يبغض أهله ويحتقر عشيرته، فهو لا يستهل قصيدته بالنسيب وبكاء الأطلال ورثاء الدمن ومدح أفراد قبيلته والتغنى بصفاتهم أو التحدث عن بطولتهم كما جرت عادة الشعراء بل بقوله:

أقيموا بنى أمىّ صدورَ مطيكمْ ... فانى إلى قوم سواكم لأميلُ
ولى دُونكمْ أهلونَ سيدٌ عملسٌ ... وأرقطُ زُهلولٌ وعرفاءُ جيألُ
همُ الأهلُ لامستودَعُ السرّ ذائعٌ ... لديهمْ ولا الجانى بما جرَّ يخذلُ

وهكذا نجد عبقرية ابن مالك الأزدى تفيض عليه بقصيدة يهب فى أبياتها نسيم الحرية، ويدوى فى أركانها صوت الصحراء:

وفى الأرض منأى للكريم عن الأذى ... وفيها لمن خافَ القلى مُتعزَّلُ
لعمرُكَ مافى الأرض ضيقٌ على امرئٍ ... سرَى راغباً أو راهباً وهو يعقلُ

ويختص الجوع والعطش بأبيات تقرب من الثلاثين؛ وتمثل هذا العدد وصف الصحراء وأخلاق الشاعر، والشنفرى فى تصويره للجوع والعطش يرسم لنا لوحة قلما نجدها عند غيره من كبار الفنانين:

أديمُ مطالَ الجوع حتى أميته ... وأضربُ عنه الذكرَ صفحاً فأذهلُ
وأطوى على الخمص الحوايا كما انطوت ... خُيوطةُ ماريّ تغار وتفتلُ
وأغدُو على القوت الزهيد كما غدا ... أزلُّ تهاداهُ التنائفُ أطحلُ

وتضيق الصحراء أمامه ، ولا يجد من القوت شيئاً ، فيعرض لنا صورة أخرى يجسد فيها الجوع والشاعر فى شبح ذئب. وصفته القصيدة بأبيات تعتبر من خير الأبيات التى وصلتنا فى الأدب الجاهلي . اختار الشنفرى الذئب للتعبير عن الجوع وكان موفقاً فى اختياره ، وعرض القطا لتصوير العطش فكان أبلغ وأدق :

وتشربُ أسآرى القطا الكدْرُ بعدما سرَتْ قرَباً أحشاؤُها تتصلصلُ
هممتُ وهمتْ وابتدرنا وأسدلتْ وشمرَ منى فارطٌ متمهلُ

الى أن قال :

نعبتْ غشاشاً ثمَّ مرَّتْ كأنها مع الصبح ركبٌ من أحاظةَ مُجفلُ

وغير الذئب والنمر ، والضبع والقطا عرض لبعيره وشبه شجاعته بفؤاد السبع كما حدثنا عن الألفة التى قامت بينه وبين الأراوى .. أما أخلاق الشاعر فأخص ما توصف به الشجاعة والقناعة ، والصبر وعزة النفس ، وقد عبر عن هذه الصفات وغيرها بعبارات قوية وألفاظ منتقاة . وهذه الأسباب وغيرها هى التى جعلت من اللامية قصيدة عالمية خالدة استحقت من علماء اللغات السامية من الغربيين هذه العناية التى صرفت فى دراستها وادراك جمالها فمنذ أن نشرها (ده ساسى de Sacy) واتجهت اليها أنظار كثيرين من المستشرقين أمثال (فرنل Fresnel) و (فيل Weil) و (كوزجارتن Kosegarten) و (رويس Reuss) و (ريكرت Rückert) و (همربرجشتال Hammer-Purgstall)و(آلفارت Ahlwardt)و(ادما ميكيفيتشا Adama Mickiewicza) و (فرين Frühn) و (ب . بليا P. Pallia) وغيرهم الذين عنوا بها عناية خاصة ونقلوها نظماً ونثراً الى مختلف اللغات الأوربية .

ولم تقف عناية الغرب بهذه اللامية عند هذا الحد بل نرى كثيرين من علمائه أخذوا يتسابقون إلى اقتناء مخطوطاتها وسد حاجة الباحثين بتوفير نصوصها فأصبحنا لا نقرأ بحثاً حولها إلا ونجد إشارة إلى نسخة أمثال (بترمان Petermann) و (شبرنجر Sprenger) ومكتبة جوتا أو ليدن أو باريس

أو الفاتيكان أو اكسفورد وغيرها من دور الكتب الغربية . وفى عام ١٨٦٤ رأى شيخ المستشرقين (تيودور نولدكه) أن الوقت قد حان لاعادة بحث هذه اللامية فانصرف إليها وقتاً ثم خرج للعالم بكتاب حول الشعر الجاهلى عرض فيه للآراء المختلفة التى قيلت فى اللامية وناقشها ثم قال ماترجمته : ولولا أن رأيت فى نسخة (بترمان) عبارة لامية الشنفرى وقيل إنها منحولة ماتطرق إلى ذهنى شك فى صحتها . وإذا كانت هذه القصيدة كما يدعى البعض غير حقيقية ودخيلة على الشنفرى ، فالشاعر الذى قالها يجب أن يكون ملما بالحياة العربية الجاهلية إلماما تاما كما أن خياله كان غزيراً جداً حتى انه ليستحق أن يتبوأ أسمى مكان بين الشعراء الجاهليين . . . وإذا لم تكن هذه القصيدة لبطل الصحراء فانها صنعت لتنسب لمثله ، وما كان فى استطاعة شاعر إسلامى متأخر الخروج من بيئته والتحدث الينا بمثل قول الشنفرى .

فان تبتئس بالشنفرى أم قسطل لما اغتبطت بالشنفرى قبل أطول

ولم يقف أمر اللامية عند هذا الحد من العناية بل نجدها مع مرور الزمن تخطو خطوات واسعة فى الأوساط الأدبية الغربية بفضل العناية التى وجهها رجال اللغات السامية إلى الشعر الجاهلى ونشر كنوزه ، وبعد أن كانت العناية بهذه الآداب قاصرة على الأفراد إذ بها تغزو المجامع العلمية ؛ فنجد مجمع فينا ينشر دراسة لنولدكه فى خمس معلقات لزهير ، ولبيد ، وعمرو بن كلثوم ، وعنترة بن شداد ، والحرث بن حلزة كما أصدر معلقتى امرئ القيس وطرفة عام ١٩١٣ بعد مجهود عظيم صرفه (جيجر Geiger) و (جنز Genz) وبينما كان المجمع العلمى فى فينا منصرفا إلى مثل هذا النوع من الأبحاث إذ بالمجمع البافارى ينشر فى عامى ١٩١٤ و ١٩١٥ بميونخ بحثا يعتبر بحق من أحسن الأبحاث التى بأيدينا حول لامية العرب للمستشرق الألمانى (جورج يعقوب Georg Jacob) ويكفى أن أقرر هنا أن هذا العلامة لم يقدم على هذا البحث إلا بعد أن مهد له بكتاب عن حياة البدو فى العصر الجاهلى ، وجمع مختلف المراجع التى تعرضت لهذه اللامية كما عنى عناية خاصة بنبات الشرق وحيوانه .

وهو فى بحثه هذا نراه يصب كل هذه المعلومات فى قالب علمى جميل ويناقش فى شيء من اللين والدعة الرأى الذى أجمع عليه شراح اللامية للفظ (سِمْع) الوارد فى قول الشنفرى :

فانى لمولى الصبر أجتاب بزه على مثل قلب السِّمْعِ والحزمَ افعلُ

وقد ذكر الزمخشرى وابن زاكور وعطاء الله والمبرد أن (السمع) هو ولد الذئب من الضبع . وخالفهم هذا المستشرق وقال إن مثل هذا التزاوج لم يتم بين الذئب والضبع ، واستعان لاثبات صحة هذا الراى بحديقة حيوان (هلابرن) التى نجحت فى تجربة التزاوج بين الذئب والثعلب ، وأخفقت فى تحقيق ما ذهب اليه شراح اللامية . فالسمع حسب تقرير الرحالة وعلماء الحيوان هوحيوان يشبه الكلب وفى حجم الحمار إذا لم تصب الطلقة الأولى منه مقتلا تكونت عنده مناعة ضد الرصاص وهو يهاجم الانسان ويضربه بمخلبه الامامى فيبجر بطنه ويفترسه ومن شدة خطره وقوة بأسه لا يستطيع الفرد السير ليلا إلا فى صحبة قافلة ويطلق عليه علماء الحيوان اسم (ليكاون بيكتوس Lycaon Pictus) وهو مشهور بقوة السمع حتى يضرب به المثل .

تراه حديد الطرف أبلج واضحا أغر طويل الباع أسمع من سمع

وغير السمع هذا الحيوان اليمنى نجد فى اللامية عناصر يمنية أخرى تكشف عن وطنها ووطن الشاعر وقد جاء فيها مثلا :

فعبت غشاشا ثم مرت كأنها مع الصبح ركب من أحاظة مجفلُ

وأحاظة منطقة تقع ببلاد اليمن شمال خط عرض ١٤ وخط طول ٤٤ شرق جرينتش . ويرى صاحب جزيرة العرب فى الجزء الأول ص ٧٨ — ٧٩ أنه برج ببلاد اليمن ويذكر البكرى فى معجم ما استعجم : وقد قيل إن إحاظة قبيلة من ذى الكلاع من حمير وهو الصحيح . كما ذكر :

نصبت له وجهى ولا كنَّ دونه ولا ستر إلا الأتحمى المرعبلُ

فالأتحمى برد منسوب إلى أتحم وهى بلد باليمن

واللامية كغيرها من القصائد العربية وصلتنا بالرواية فطرأ عليها شيء من التغيير حول ترتيب أبياتها وهذا واضح جداً في المخطوطات الكثيرة التي وصلتنا. فمخطوطة باريس تخالف تلك التي يملكها « بترمان » أو الفاتيكان أو جوتا أو « شبرنجر ». ففي مخطوطة « بترمان » نجد البيت السادس والثلاثين يرد بعد التاسع والثلاثين، وفي مخطوطة الفاتيكان يرد البيت السادس والثلاثون بعد الثامن والثلاثين، كما يرد البيت التاسع والثلاثون بعد الأربعين، والخامس والأربعون بعد الخمسين خطأ. وفي مخطوطة جوتا يرد البيت السادس والأربعون خطأ قبل الرابع والأربعين. وفي مخطوطة « شبرنجر » سقط البيت التاسع كما يرد البيت التاسع والعشرون خطأ بعد الثلاثين. وفي مخطوطة ليدن وردت أبيات القصيدة على الترتيب الآتي ١ – ١٣ و ١٩ و ١٥ و ١٧ و ٢٠ – ٤٤ و ٤٧ – ٥٢ و ٦٤ – ٥٦ و ٥٨ – ٦٤ و ٦٦ – ٦٨ وقد سقطت الأبيات ١٤ و ١٦ و ١٨ و ٤٥ و ٤٦ و ٥٣ و ٥٧ و ٦٥ كما تغير ترتيب البيت التاسع عشر.

وفي هذا البحث لن أقف عند سرد الروايات المتعددة أو الآراء المختلفة أو الشواهد المتكررة للامية العرب بل سأعرض لها على ضوء لغة سامية أخرى هي أقرب إلى لغة الجاهلية من لغتنا العربية الاسلامية المتأخرة التي لجأ اليها شراح الشعر الجاهلي أعني العبرية القديمة وبهذه الطريقة فقط قد تتجلى لنا المعاني الحقيقية لبعض عبارات اللامية وسأرمز إلى المخطوطات المختلفة للامية بالرموز الآتية:

أكسفورد « ا »	شبرنجر « ش » .
بترمان « ب » .	فاتيكان « ف » .
باريس « با »	ليدن « ل » .
جوتا « ج » .	

أقيمو بنى أمى[1] صدورَ مطيكم   فانى إلى قوم[2] سواكمْ لأميلُ

(١) ش (لبنى) .

(٢) كذا في با ، ف لكن في ب ، ش ، ج ، ل وصحى خيفة وشرح المصرى تجد أهل (أهل) وفي هامش ل ورد (أمى) .

شرح المصرى عبارة — بنى أمى — بقوله : ياقومى : ثم قال : وإضافهم إلى أمه دون أبيه ليرميهم بالفضيح ويسجل عليهم القبيح :

والواقع إن الشاعر لم يفكر عند ما إستخدم هذا التعبير فيمَ ذهب اليه المصرى وغيره إذ أن التعبير — بنى أمى — بمعنى : قومى : تعبير سامى قديم استخدمته العبرية فى أكثر من موضع فقد ورد فى سفر التكوين اصحاح ٢٧ آية ٢٩ : וְיִשְׁתַּחֲווּ לְךָ בְּנֵי אִמֶּךָ أى : ويسجد لك مواطنوك : ومصدر دلالة هذا التعبير على هذا المعنى هو استعمال كثير من اللغات السامية خاصة الفينيقية للفظ אם ـ أم ـ فى معنى ـ وطن ـ فالتعبير : بنى أمى : يقابل : بنى وطنى : كما جاء فى سورة طه آية ٩٤ : قال يبنؤمَّ لاتأخذْ بلحيتى ولا برأسى إنى خشيتُ أن تقولَ فرقتَ بينَ بنى إسرائيل ولم ترقبْ قولى :

ويعنى الشاعر هنا ببنى وطنه القبيلة الازدية المعروفة ببنى سلامان بن مفرج وهم الذين عناهم بقوله :

جزينا سلامان بن مفرج قرضها   بما قدمت أيديهم وأزلت

أما القوم الذين انتقل اليهم فهم بنو الحرث بن ربيعة بن الأوس وفيهم يقول:

وهنىء بى قوم وما أن هنأتهم   وأصبحت فى قوم وليسوا بمنبتى

وقد ردد تعبير الشنفرى فى هذا البيت أمثال عروة بن الورد فى قوله :

أقيموا بنى لبنى صدور ركابكم

•
• •

فقدْ حمتْ الحاجات والليلُ مقمرٌ   وشدتْ لطياتٍ[1] مطايا وأرحلُ

(١) المصرى لطياتى .

يرى جورج يعقوب أن يأتي البيت الخامس مباشرة بعد البيت الأول وهو يعتبر الأبيات الثاني والثالث والرابع فاصلة بين الأول والخامس .

•
• •

وفي الأرض منأىً للكريم[1] عن الأذى وفيها لمن خافَ القلى مُعتزلُ[2]

(١) للمرى للكرام .
(٢) كذا في ا ، ب لكن في ج ، ش ، ف ، ل وابن زاكور نجد متحول .

- يردد هذا المعنى معن بن أوس في قوله :

وفي الناس إن رثّت حبالك واصلٌ وفي الأرض عن دار القلى مُتحوَّلُ

وقال المتلمس :

وفي البلاد إذا ما خفت نائدة مشهورة عن وُلاة السوء مُبتعدُ

وقال ابن نمير الثقفي .

وفي الأرض ذات العرض عنك ابن يوسف
إذا شئت منأى لا أبالك واسع

وقال بحر بن العلاء مولى بني أمية .

وفي اليأس لو يبدو لك اليأس راحةٌ وفي الأرض عمن لا يؤاتيك مذهبُ
وفي الأرض عن دار القلى متحول وكل بلاد أوطنت كبلادي

•
• •

لعمرُكَ[1] ما في الأرض ضيقٌ على امرئٍ
سرى راغباً أوَ راهباً وُهوَ يعقلُ

(١) الزمخشري (السر الحيلة والبقاء) وفيه لغات عَمْرٌ وعُمْرٌ وعُمُر .

نجد في سورة الأنبياء ص ٩٠ . . . ويدعوننا رَغباً ورَهباً . . . وهذا يؤيد إصالة هذا التعبير وشهرته .

ولى دونكم أهلون سيدٌ عملسٌ وارقط زهلولٌ وعرفاءُ[1] جيألُ

(١) المصرى (وعرفه) .

أجمع شراح اللامية على أن : سيد : بمعنى : ذئب : كذلك لفظ : عملس: كما أن : الأرقط ، هو ، النمر ، و ، زهلول ، أى ، أملس ، و ، عرفاء ، أى ، ضبع طويلة العرف ، و ، جيأل ، اسم للضبع .

والواقع أن قول الشنفرى هذا قد يدل على معانى أخرى غير تلك التى ذكرها الشراح فلفظ ، سيد ، يتفق تماما فى معناه مع لفظ סוד العبرى فى دلالاته على معنى ، سر ، أو ، حديث خاص يرجى كتمانه ، أو ، جماعة اجتمعت للتشاور فى أمر خاص . وهذا المعنى الذى حفظته لنا اللغة العبرية مازلنا نجده فى مادة ، سد ، فى العربية ، نعبارة ، سد القارورة ، نقيض فتحها و ، سد الخرق ، أغلقه . ويؤيد هذا الرأى البيت السادس .

أما لفظ ، جيأل ، فقد يكون من ، جئل ، أى ، عرج ، فمعنى اللفظ ، عرجاء ، وهذه صفة ملازمة للضبع وبها سميت . أو من العبرية גאל ومعناها ملطخة بالدم ، وهذا المعنى يتفق مع ما جاء فى شرح مخطوطة (ب) حيث قال الشارح ، وجيأل من أسماء الضبع أيضاً سمى بذلك جيألا لنتنه .

•
• •

هم الأهلُ[1] لا مستودَعُ السر ذائعٌ[2]
لديهمْ ولا الجانى بما جرَّ يخذلُ

(١) ى ل وابن زاكر نجد (الرهط) .
(٢) ى ل (شايع) وابن زاكور (شائع) والمصرى (ضائع) .

يرد هذا المعنى أوس بن حجر فى قوله :

ليس الحديث بنهبى ينهبنَّ ولا
سرٌّ يحدثنه فى الحى منشورُ

وكى أنى باسـل غير أننى
إذا عرضت[1] أولى[2] الطرائد[3] أبسل[4]

(١) في ب ، ش نجد (أعرضت) كما ذكرت نسخة ب أيضاً (عرضت)
(٢) في ف (أحمق)
(٣) في ش (الطريدة)
(٤) ابن زاكور (أبسل)

•
• •

وإن مدت الأيدى إلى الزاد لم أكن
بأعجلهم إذ أجشع[1] القوم أعجل

(١) في ش (أشجع) الا أن الكاتب شطبها وكتب (أدشع) تقرأ (أجشع)

وفي هذا المعنى يقول كعب بن سعيد :

وزاد دفعت الكف عنه عفافة لأوثر في زادى على اكيلى

•
• •

وما ذاك إلا بسطة عن تفضل عليهم وكان الأفضل المتفضل

•
• •

١٠ وإنى كفانى فقد من ليس[1] جازياً بحسنى[2] ولا في قربه متعلل

(١) ب : لست .
(٢) هكذا في ب ، ب . أما في ف ، ش ، ج ، ل فقد وردت (بنعمى)

•
• •

ثلاثة أصحاب فؤاد مشيع وأبيض إصليت وصفراء[1] عيطل

(١) ش : وأصفر .

•
• •

هتوف من الملس المتون[1] يزينها[2]
رصائع[3] قد نيطت إليها[4] ومحمل

(١) ف (الخياد) .
(٢) ش ، ج (تزينها) .
(٣) المصرى (رضائع) .
(٤) ش ، ب (عليها) .

إذا زلّ عنها السهم حنت[1] كأنها   مرزّأة[2] عجلى ترنّ وتعول

(١) ف (انت).
(٢) كذا في ا، ب. لكن في ش، ج، ل. نجد (ثكلى).

ردد هذا المعنى في وصف القوس الشنفرى في قوله

وصفراء من نبع أبي ظهيرة   ترن كارنان الشجى وتهتف

(راجع الأغانى ج ٢١ ص ١٤١).

ويقول الشماخ أيضاً.

إذا أنبض الرامون عنها ترنمت   ترنم ثكلى أوجعتها الجنائز

وقال عمرو بن كلثوم في معلقته.

عشوزنة إذا انقلبت أرنت   تشج قفا المثقف والجبينا

• • •

ولست بمهياف يعشّى سوامه   مجدّعة سقبانها[1] وهى بهّل

(١) ش، ب (سقبانها).

• • •

ولا جبّاء أكهى مرب بعرسه   يطالعها في[1] شأنه كيف يفعل[2]

(١) كذا في: ب، ش، ل. لكن في ف، ج، نجد (أمره).
(٢) في ل جاءت (تفعل).

• • •

ولا خرق هيق كأن[1] فؤاده   يظل به المكاء يعلو ويسفل

(١) ج: يظل فؤاده كأن.

• • •

ولا خالف[1] دارية متغزل   يروح ويغدو داهناً يتكحل

(١) ل (يرم).

عرض لهذا المعنى حسان بن ثابت فقال :

تناغى لدى الأبواب حورا نواعماً وكحل مآقيك الحسان بإثمد

•
• •

ولستُ بِعلّ شرهُ دونَ خيرِه ألفّ اذا ما رُعتَهُ اهتاج أعزَلُ

•
• •

ولستُ بمحيارِ الظلام اذا انتحتْ[1]

هُدى الهوجلِ العسيف يَهماءُ هوجلُ[2]

(١) ج (امتحت) و . ل (نحت) .
(٢) ابن زاكور (يعل) .

•
• •

٢٠- إذا الأمعزُ الصوّانُ لاقى مناسمى تطايرَ منـهُ قادحٌ ومُفللُ

وفى هذا المعنى يقول طرفة :

فترى المرْوَ اذا ما هجَّرَتْ عن يَدَيْها كالفراش المشفترْ

المرو ــ الحجارة البيض . المشفتر ــ المفترق .

يعنى اذا صارت هذه الناقة فى الهاجرة ، على صعوبة السير فيها ، طيرت الحصا وكسرته من شدة سيرها فكأنه فراش طائر .

•
• •

أديمُ[1] مطالَ الجوع حتى أميته[2] واضرب[3] عنه الذكر صفحاً فأذهل[4]

(١) ج . ٤ . ن (أطيل) .
(٢) با (أميته) .
(٣) ش : وصرف (اعنى واصرف) .
(٤) ج (وانهل) .

•
• •

واستفُّ تربَ الأرض كي لا يرَى لهُ عليَّ منَ الطولِ امرؤٌ متطولُ

ولولا اجتناب الذام لم يلف[1] مشرب   يعاش به إلا لدى وماكل

(١) ش (تلف مشركا) والصواب (تلف مشربا) .

•
• •

ولكن نفساً حرة[1] لا تقيم بى   على الذام[2] إلا ريثما أتحول

(١) با . ء . ب . ء . ف . ء . ل (مرة) .
(٢) ش (الذم) وفى . با . ء . ف . ء . ل نجد (الضيم) .

ويذكر ابن زاكور (الذم) .

ويقول معن بن أوس :

قلبت ظهر له المجن ولم أدم   على ذاك الا ريثما أتحول

•
• •

وأطوى على الخمص[1] الحوايا كما انطوت   خيوطة مارى تغار وتفتل

(١) ل - الجزع .

تنوعت الآراء حول مدلول لفظ (مارى) فهو اسم رجل وقيل اسم للفاتل وقيل هو كساء صغير له خطوط مرسلة وإزار الساق من الصوف المخطط . وقيل هو الحائك . والواقع أنه لفظ دخيل وهو عندى من العبرية מְרִיא (مارى) أى حيوان سمين فيكون معنى الشطر كهذه الحبال التى يربط بها الحيوان السمين القوى فهى جيدة الفتل محكمته .

وعبر عروة بن الورد عن معني قريب من هذا بقوله :

واستّت نفسها وطوت حشاها   على الماء القراح مع المليل

كما ينسب لابن مقبل البيت التالى (راجع لسان العرب ج ٩ ص ١٦٩)

فريا ومغشيًا غليه كأنه   خيوطة مارىّ لواهنّ فاتله

•
• •

وأغدو[1] على القوت[2] الزهيد كما غدا[3]   أزل تهاداه التنائف أطحل

(١) المصرى : واغدو .
(٢) ش : الزاد .
(٣) شرح المصرى : عدا .

غدا طاوياً يعارض[1] الريح هافياً   يخوت بأذناب الشعاب ويعسل

(١) ج وهامش ف (يستعرض) لكن ل (مستعرض) .

وعرض لهذا المعنى كعب بن زهير فقال :

إذا ماعوي مستقبل الريح جاوبت   مسامعه فاه على الزاد معول

ويقول زيد الخيل :

ترعى بأذناب الشعاب ودونها   رجال يصدون الظنون عن الهوى

• • •

فلما لواه القوت من حيث أمه   دعا فأجابته نظائر نحل

• • •

مهللة[1] شيب[2] الوجوه[3] كأنها   قداح بكفى ياسر تتقلقل

(١) الزمخشرى (مهلهلة) .
(٢) ف (فوه) .
(٣) ج (كأن وجوهها) ج ، ف (كأن دموعها) .

• • •

أو الخشرم المبعوث حثحث دبره   محابيض أرساهن[1] سام معسل

(١) (أرداهن) .

وعرض الاعشى لمعنى يقرب من هذا فقال :

فأطرق عن مجنوبها فأتيمنه   كما هيج السامي المعسل خشرما

• • •

مهرتة فوه كأن شدوقها   شقوق عصى[1] كالحات وبسل

(١) الزمخشرى وابن ذاكور (العصى) .

• • •

فضج وضجت بالبراح كأنها   وإياه نوح فوق علياء ثكل

(١) الزمخشرى وابن زاكور (نوح) .

وأغفى[1] وأغضت وأتمى[2] واتست به
مراميل[3] عزّاها وعزّته مرمل

(١) ش ، ج (فأغفى) .
(٢) تفسير ش (واينسا وايتست) . وابن زاكور (وابتسى وابتست) كذلك المصرى .
(٣) ابن زاكور والمصرى (مراميل) .

شكا وشكت ثمّ ارعوى بعد وارعوت
وللصبر ان لم ينفع الشكو أجمل

(١) ج ، ل (الصبر) .
وفى تفسير ش نجد (الوجد) أيضاً .

وفاءً وفاءت بادرات[1] وكلها
على نكظٍ مما يكاتم[2] مجمل

(١) ب ، ل . : (باديات) : وفى ج . (عن قريب) .
(٢) ف (يكابد) .

وتشرب[1] اسآرى القطا الكدر بعد ما
سرت قرباً احشاؤها تتصلصل

(١) ابن زاكور : (وتشرب) .

همَمْت وهمّت وابتدرنا[1] واسدلت[2]
وشمّر منى فارطٌ متمهل

(١) ف ، ج :(وابتسرت) وجاء فى تفسير ش :(وقصرت) .
(٢) ابن زاكور : (فسدلت) .

فولّيت عنها وهى تكبو لِعُقره   يباشره[1] منها ذقونٌ وحوصل[2]

(١) المصرى : (يباشره) .
(٢) ب : (وارجل) لكن على الهامش (وحوصل) .

كأن وغاها حجرتيه[1] وحوله[2]   أضاميمُ من سفْر[3] القبائل نُزَّلُ

(١) ل : (اذ الت عاله) .
(٢) ابن زاكور : (رجله) .
(٣) ج ، ل : (سفنى) .

٤٠ توافين[1] من شتّى إليها فصمّا   كما ضمّ اذوادَ الأصاريم منهل[2]

(١) ج : (توافين) .
(٢) تصحيح (منزل) .

نعبت[1] غشاشاً ثم مرت[2] كأنها
مع الصبح[3] ركبٌ من أحاظة مجفل[4]

(١) ج . (فعنت)
(٢) ج . (ولت) وكذلك ابن زاكور .
(٣) ب ، ل . (الفجر)

وقد روى البكرى فى معجم ما استعجم هذا البيت فقال :

نعبتْ غِشاشاً ثمَّ مرّت كأنها   معَ الفجر ركبٌ من أحاظة مُجفلُ

(٤) ب . (معجل)

أحاظة : منطقة تقع ببلاد اليمن شمالى خط عرض ١٤ وخط طول ٤٤ شرق جرينويتش . ويرى صاحب جزيرة العرب فى الجزء الأول ص ٧٨ — ٧٩ أنه برج ببلاد اليمن ويذكر البكرى فى معجم ما استعجم : وقد قيل إن أحاظة قبيلة من ذى الكلاع من حمير وهو الصحيح :

وألفُ وجهَ الأرض عندَ افتراشها[1]
باهدأ [2] تنبيه [3] سناسنُ قحَّلُ

(١) ل . (افتراشه)
(٢) ل . (بامعر)
(٣) ف . (يثنيه) وفى با . ؛ ش . ؛ ج . (تنبيه)
كما ذكر الزمخشرى : تنبيه : وابن زاكور : تنبيه .

•
• •

وأعدلُ منحوضاً كأنَّ فُصوصهُ كعابٌ دحاها لاعبٌ فهى مُثَّلُ
(١) ل : وازعر محدول . وجاء على الهامش . وفى ف : منحوص بمعنى (منحوض) .
وعرض الشنفرى لصورة تقرب من هذه فقال :
فبت على حد الذراعين محدبا كما يتطوى الأرقش المتقصف
(الأغانى ج ٢١ و ص ١٤١) .

•
• •

فان تبتئس بالشنفرى أمّ قسطل لما[1] اغتبطت بالشنفرى قبل أطول
(١) ب ؛ ل : فما .

•
• •

طريدُ جنايات تياسرنَ [1] لحمَه عقيرتُهُ لأيها حُمَّ [2] أوّلُ
(١) ب . (ياسرن) .
(٢) با (جم) وفى . ب (جر) ؛ وفى . ج (حر) وجاء فى تفسير . ش (جرئ) .

•
• •

تنام[1] إذا ما نام يقظى عيونها حثاثاً[2] إلى مستكرَهِ[3] تتغلغلُ
(١) ج (تبيت) .
(٢) ف . ؛ . ج (سراعا) .
(٣) الزمخشرى (مكروهه) .

وإلفٌ (١) هموم ما تزال (٢) تعودهُ عياداً كحمى (٣) الربع (٤) أو هي أثقل

(١) ل (اليف).
(٢) ب (يزال).
(٣) ابن زاكور (احمى).
(٤) ج . ؛ . ل (بل).

وجاء في تفسير ب ويروى تعوده لكن اللفظ الآخر لم يرد في النص :

وفي هذا المعنى يقول الممزق في الاصمعيات :

تبيت الهمومُ الطارقاتُ يعدنني كما تعترى الأهوالُ رأس المطلق

• •
•

إذا وردتْ أصدرتها ثمَّ إنها
تثوبُ (١) فتأتى من تحيتُ (٢) ومن علُ

(١) ب ؛ ش ؛ ل (تتوب) لكن . ب ؛ ف ؛ ج (تنوب) كذلك الزمخشري وابن زاكور (تنوب).
(٢) الزمخشري (تحيت).

• •
•

فإما تريني كابنة الرمل ضاحياً على (١) رقة أحفى ولا أتنعل (٢)

(١) ل : رقبة
(٢) ل ، وتيمير . ش (اتسربل) ؛ ج (انزيل).

ابنة الرمل : اختلف المفسرون فيها فالزمخشري يقول ، قيل هي الحية وقيل هي الوحشية . ويذكر ابن زاكور انها البقرة الوحشية ويجمع المصري بين الرأيين .

والواقع أن رأياً من هذه الآراء لا يتفق والوصف الذي جاء في الشطر الثاني فابنة الرمل إذن يجب أن تكون كناية عن حيوان آخر وهذا الحيوان هو في الواقع ذلك الذي يعبر عنه في العبرية بعبارة בַּת הַיַּעֲנָה ، بث هيعنا ، أي ابنة الصحراء كناية عن النعامة . ويرجح ان هذا الحيوان هو المقصود هنا .

فانى[1] لمولى الصبر أجتاب بزه
على مثل قلب السمع والحزم[2] أفعل[3]

(١) ب (وانى) .
(٢) ب (والحزم) .
(٣) ب ، ل والزمخشرى (أنعل) : ف ، ش ، ج (أفعل) .

•
• •

وأعدم[1] أحياناً وأغنى وانما ينال الغنى ذو البعدة[2] المتبذل[3]

(١) ل (وأملق) .
(٢) ف (النعتة) .
(٣) ب ، ف ، ش ، ل (المتبدل) .

•
• •

فلا جزعٌ من خلة متكشف ولا مرح تحت الغنى أتخيل[1]

(١) ف (يتخيل

وفى هذا المعنى يقول متمم :

ولا فرحا ان كنت يوما بغبطة ولا جزعا ان عض دهر فأوجعا

وأعشى همدان :

ان نلت لم أفرح بشىء نلته واذا سبقت به فلا أتلهف

•
• •

ولا تزدهى الأجهال[1] حلمى ولا أرى سئولا بأعقاب[2] الأقاويل أنمل

(١) ج (الجهال) : ف (الاطماع) .
(٢) ج (بأطراف الاحاديث) . ف . (باذناب الأحاديث) .

•
• •

وليلة نحس يصطلى القوس ربها وأقطعه اللاتى[1] بها يتنبل

(١) ب : اللاى (اللاتى) .

دعتْ (١) على غطش وبغش (٢) وصحبتي
سعار وارزيزٌ ووجرٌ وافكلُ

(١) ل (دغشت) . ف (سريت) .
(٢) با (وبغش) . ل (وبغس) .

•
• •

فثبت نسوانا وأيتمت الدة (١) وعدت (٢) كما أبدأت والليل أليل

(١) با ، ج ، ل (ولدة) .
(٢) ل : (وأبت) .

•
• •

وأصبح عنى (١) بالغُميصاء جالساً فريقان مسئولٌ وآخرُ يسألُ

(١) ف (منى) .

وقريب من هذا المعنى قول قيس بن الخطيم :

فانا تركناكم لدى الردم غُدوةً فريقين مقتولا به ومطردا

•
• •

فقالوا لقد هرت بليلُ كلابنا فقلنا أذئبٌ عسً أم عسً فرعلُ

جاء فى حماسة أبى تمام ص ٣٥٠ ما يقرب من هذا المعنى :

قرى الهم اذ ضاف الرماع فأصبحت منازله تعتس فيها الثعالب

•
• •

فلم تكُ الا نبأةٌ ثم هوَّمت (١)
فقلنا (٢) قطاةٌ (٣) ريع أم (٤) ريع (٥) أجدلُ

(١) ج (هوموا) .
(٢) ب (قلت) ، ل (فقالوا) .
(٣) ف (قطا قد) ، ل (حمام) .
(٤) ل (أو) .
(٥) ل (هب) .

فان يك[1] من جن لأبرح[2] طارقاً ... وإن يك انساً ماكها[3] الانس تفعل

(١) ب (تك) وكذلك المعرى .
(٢) ب (قبرح) ؛ ش (لابرحن) .
(٣) ج (كذا) .

ويوم من الشعرى يذوب لوابه ... أفاعيه في رمضائه تتململ
نصبت له وجهي ولا كن دونه ... ولا ستر الا الأتحمي المرعبل
وضاف اذا هبت له الريح طيرت ... لبائد عن أعطافه ما ترجل[1]

(١) (ف) يرجل .

بعيد[1] بمس الدهن والفلي عهده[2] ... له عبس[3] عاف من الغسل محول

(١) ف (بعيداً) ؛ ب (بعيد) .
(٢) ل (به) .
(٣) ب (غسن) ؛ ش (غبس) .

وخرق[1] كظهر الترس قفر قطعته ... بعاملتين ظهره[2] ليس[3] يعمل

(١) ب (ورحب) .
(٢) ب ؛ ج (بطنه) .
(٣) جاء في شرح . ش (ويروى غير يعمل) . وتثير (غير معمل : مع الأقواء) .

وألحقت[1] أولاه[2] بأخراه موفياً ... على قنة أقعى مراراً وأمثل

(١) ابن زاكور والمعرى (فالحقت) .
(٢) ج : أخراه بأولاه .

جرت العادة أن العربي اذا استراح غيره تسلق هو مكاناً مرتفعاً ليتطلع منه على أعدائه والشنفرى من أحسن الشعراء اجادة في وصف هذه الأمكنة فهو القائل :

تبيت الى أعلى ذراها وقد دنا   من الليل ملتف الحديقة اسدف
خبت على حد الذراعين محدبا   كما يتطوى الأرقش المتقصف

(الأغاني ج ٢١ : ص ١٤٠ — ١٤١).

وقال كعب بن زهير :

ومرقبة عيطاء بادرت مقصر   لاستأنس الأشباح أو أتنورا
على عجل مني غشاشاً وقد بدا   ذرى النخل واحمر النهار وادبرا

•
• •

تورد الأراوى العصم[1] حولى[2] كأنها
عذارى عليهن الملاء المذيل

(١) ج (السحم) .
(٢) ل (ودونى) .

وفى هذا المعنى يقول الشماخ :

جوداوية قفر تمشى نعاجها   كمشى النصارى فى خفاف اليرندج

•
• •

ويركدن بالآصال حولى كأننى
من العصم أدفى[1] ينتحى الكيح أعقل

(١) المصرى (أدق) .

مفردات من تعز وتربة ذبحان

للدكتور خليل يحيى نامى

نشرت فى مجلة كلية الآداب فى المفردات من من المجلد الأول الصادر فى مايو سنة ١٩٤٦ ص ٦٩ نصين من قرية التربة بعزلة [1] ذبحان بقضاء الحجرية بلواء تعز . وقد جمعت من تلك التربة ما يقرب من ٢٢٠ كلمة كما جمعت من مدينة تعز ٢٢٠ كلمة وأنشر الآن هذه المفردات مرتبة على حروف المعجم

حرف الألف

تحذف الألف للتخفيف إذا كانت فى أول الكلمة مثل خدت (hadt) أخذت .

وتحذف أو تخفف إلى مد إذا كانت الألف فى أول الكلمة ودخل عليها حرف من الحروف الواصلة أو الجارة مثل : منازا (minäzä) ومنزا (menaza) = من آذا = من هذا : مسمو (mismū) = ما إسمه ، محا (mahhā) = ما أحد ، وانا (wānā) ، ونا (wanā) = وأنا ، وانت (wänt) ، ونت (want) = وأنت : جن لاجن ، ولنت (walent) = وإذا أنت ، لكنت (lakent) لكن أنت . لواليد (lawālīd) = لاولاد .

وتحذف الألف أيضا إذا وقعت فى وسط مقطع مثل شطلع (šatla') = ساطلع ، شخل (šahul) = سأخذ .

وتحذف أيضا للتخفيف إذا وقعت فى نهاية مقطع أو كانت الألف نهائية مثل شيتو (šītū) - سيأتون ، يشا (yašā) = يشاء .

---

(١) العزلة 'azlah والجمع عزل 'izal هى المنطقة الكبيرة ، وتتفرع الحكومة اليمنية الى ألوية والالوية الى أقضية والقضاء الى نواح والناحية الى عزل والعزلة الى مماس والمسية الى قرى .

وتقلب الهمزة ياء أو واواً مثل بدينا (badaynā) = بدأنا ، لوذا (limōzā) = لماذا .

وتقلب الضاء العربية في بعض الأحيان إلى همزة أو إلى همزة ممدودة مثل أونا (ʾawnā) = هنا ، أوناك (ʾawnāk) = هناك ، أكه (ʾakkah) = هكذا ، آزا (ʾāza) = هذا ، آزه (ʾāzeh) = هذه ، آزان (ʾāzān) = هذان ، هؤلاء .

* * *

أبزائد (ʾabzāʾid) :

اسم علم وقد قال لي بعض أهالي الحجرية إن معناه هو ابن زائد ومثله مثل أبسلطان = ابن سلطان . ومن الجائز أنه سمي بهذا الاسم كما أظن لأنه جاء لوالديه وعندهم غيره أولاد كثيرون أو أن معناه أبو زائد وحذفت الواو للتخفيف وقد سماه والداه بهذا الاسم عند ولادته لأنهم وجدوا في بعض أجزاء جسمه زيادة غير طبيعية فسموه أبو زائد ، كما أنه من الجائز أيضاً أن تقول إن هذا النوع من الأسماء في جنوب بلاد العرب هو من بقايا الأسماء العربية الجنوبية القديمة وقد جاء هذا الاسم وما يشبهه في نقوشها القديمة ومعناه قد يكون أبعائذ أي أب حارس أو حام = أي الإله وهو الأب هو الحامي والحارس لشعبه .

أتوي (utawī) والجمع أتاوين (ʾatāwīn) = غريب .

جاء في كتاب الفائق في غريب الحديث للزمخشري طبعة القاهرة ج ١ ص ١١ ما يلي . الأتاوي منسوب إلى الأتي وهو الغريب . والأصل أتوي كقولهم في عدي عدوي فزيدت الألف لأن النسب باب تغيير ، أو لاشباع الفتحة كقوله بمنتزاح وقولة ولا تهانه ، ومعنى هذا النسب المبالغة كقولهم في الأحمر أحمري وفي الخارج خارجي فكأنه الطاري من البلاد الشاسعة ... الخ .

هذا هو ما جاء في كتاب الفائق في غريب الحديث للزمخشري في تفسير كلمة أتاوي ومن الجائز أن نقول أيضاً إن صيغة هذه الكلمة هي فعالى وقد تكون هذه الصيغة أو الكلمة مثل نجاشي منك : نجاري محدث أو راوية في اللغة الحبشية وهي صيغة اسم الفاعل من فعل نجش حكم ، ومن فعل نجر — تكلم . تحدث أي أن أتاوي اسم فاعل من فعل أتو وقد صاغها اليمنيون أو عرب الجنوب القدماء على غرار صياغة الاحباش لاسم الفاعل أي أن أتاوي كلمة دخيلة جاءت من الأحباش . وجاءت مادة أتى واوية اللام أيضاً في اللغة العربية كما هي في اللغة الحبشية والعربية الجنوبية القديمة .

وسمعت أهل بيت حميد بوادي شرَع بانخارد يقولون زارعي بمعنى مزارع وقد سمعتها أيضاً في مدينة تعز ، كما سمعت أهل الحجرية يقولون زَرْعوي بمعنى الراعي أو المزارع .

أدّى (ʾaddā. ʾiddū) أعطى ، أديتها (ʾaddaitha) وإديتها (iddaitha) — اعطيتها ، وسمعت أهل عدن يقولون إدينى (ʾiddīnī) — إعطيني .

أُذن (ʾuzn) — أذن . وسمعتهم يقولون في عدن إدن (ʾidn) وفي حبس أزنو (ʾuznū) وفي شمال الحديدة وعند الزرانيق زنو (zunū) والجمع آزان : وفي صنعاء إزن (ʾizn) والمثنى إزنين (ʾiznain) والجمع آزان ، وفي ناعط إزن (ʾizn) : وفي المكلا والشحر وتريم ، إدن (ʾiden) والجمع إدون (ʾidōn) .

آزا (ʾāzū) — هذا — منازا (minūzū) ومنذا (ménaza) من هذا ، آزه (ʾāzeh) هذه ، آزان (ʾāzān) — هذان هؤلاء ، آزنك (ʾāzank) وأزكن (ʾazakn) أولئك ، وزكن (wazakn) — وأولئك .

إذو (ʾizuu) — هذا هو :

أُصبع وأصباع (ʾuṣbuʿ. ʾuṣbāʿ) أصبع . وأخبرني بعض أهالي الحجرية إنهم في أحكوم يقولون صبع (ṣubʿ) ، وسمعتهم يقولون في صنعاء ، أصبع (ʾiṣbuʿ) والجمع أصابيع (ʾaṣābīʿ) .

- أكّه ('akkā) وهكه (hakkā) = هكذا ، وسمعتهم يقولون فى تعز ، هك (hakka) .

إلا (illa) :

حرف جواب استفهام معقود بالجحد وتفيد إبطاله كما تفيد أيضا التأكيد مثل ، ماعندكشى سجاره الجواب ، إلا فيه = بلى ، أيوجد عندكم كذا ، الجواب ، إلا فيه = نعم فيه أو نعم يوجد . وقد سمعتهـا أيضا فى صنعاء وفى أكثر الأماكن التى زارتها بعثة الجامعة المصرية الى بلاد اليمن .

اللى (i'llī) = الذى ، وقد سمعتهـا فى الحديدة مفتوحة الهمزة .

أمد ('amad) = الى حين أو سريعـا ، ويقولون ، ومد زلحنت (wammad zalḥint) = وأما الآن .

أنا ('anā) = أنا ، وتخفف الهمزة أو تمد عند ما تتصل بالحروف مثل ونا (wanā) ووانا (wānā) = وأنا ، وأخبرنى بعض أهالى الحجرية إنهم يقولون فى أحكوم وذبحان أنا للمذكر وأنى ('anī) للمؤنث ، كما أخبرونى أيضاً بأن الأغابرة فى ناحية القبيّطة بشرق ذبحان يقولون أنى ('anī) للمذكر وأنأ ('ana') للمؤنث ؛ ويقول أهل الحجرية (neḥnu) للمتكلمين ، ويقولون فى مدينة تعز إحنا (iḥnu) وكذلك فى حبس بتهامة ، ويقولون أيضاً إحنا ياك (iḥnu yāk) = نحن وإياك = نحن معك ، وأنا ياك = أنا معك ، أنا ياه = أنا معه ، وسمعتهم يقولون أيضاً فى بيت الفقيه وفى صنعاء وفى ناعط . إحنا (iḥnu) .

ويقول أهل الحجرية للمخاطبين أنتون ('antōn) بواو ممالة ، وللمخاطبات أنتين ('antēn) بياء ممـالة . ويقولون للغائب هو (hū) ، وفى حبس هوه (hōh) ، كما سمعتهم يقولون فى صنعاء هودا (hūdā) = هو ذا . ها هو ذا ، كما يقولون أيضاً . هو دكه (hūdakkah) = ها هو ذاك . ها هو هناك . هو هناك ، ويقولون فى ناعط . هو زكه (huzakkah) وكذلك عند قبائل صنعاء .

ويقول أهل الحجرية للغائبة . هي(hī) ، وللغائبين هون(hōn) بواو ممالة كما يقولون أيضاً هوم (hom) ، وللغائبات . هين(hēn) بياء ممالة وهي مستعملة في أكثر البلاد اليمنية .

أولان ('awlān) = هؤلاء ، ويقولون في ناعط هولا (hawlā)وهاوليه (hāwelayyah) ، وفي صنعاء . هازولا (hāzōla) ويقولون في الخا ، هذن (hazen) ، ويقولون في الحديدة وعند الزرانيق دأ ('de') وزأ ('za') هذا ، زاهي (zāhī) و(zāheya) وته (teh) = هذه ، زيلي (zēlē) وفي حيس (zēlā) = هؤلاء ، زيلاك (zēlāk) = أولئك ، ويقول أهل الحديدة والزرانيق دول (dōl) = هؤلاء ، دوك (dōk) = أولئك .

أونا ('awnā) = هنا ، ومنونا (minnawnā) = من هنا ، ويقولون في تعز هنا وكذلك في صنعاء ، ويقولون في بيت حيد هانا (hānā) ، وفي بيت الفقيه هنا (henā) أو هنه (heneh) وكذلك في الحديدة وعند الزرانيق .

أوناك ('awnāk) = هناك ، وفي الحديدة هناك (henāk) ، وسمعتهم يقولون في ناعط ، هانك (hānak) ، وفي بيت حيد ، هانكه (hānakkah) هنيكه (hōnaikah) .

إيد (īd) = يد . ويقولون في الحديدة إيدو (īdū) و يدو (yaddū) يده .

(ب)

باني (bānī) = مريد . طالب الشيء أو مبتغيه . وقد سمعتها في الحجرية فقط .

بتول (batoul) = مزارع . حراث ، وقد سمعتها في مدينة تعز وفي تربة ذبحان ويقولون في حيس بتهامة ، بتال (battāl) وكذلك شاقي (šāqī) .

بداء (budā') — فطور ، وقد سمعتها فى مدينة تعز ، ويقولون فى الحجرية بدا (bodā) وصبوح ، وأصله بداء = أول كل شيء واستعير للفطور ، ويقولون فى بيت الفقيه : تبدّى (natabaddā) — تأكل الغداء .

بدرى (badrī) = مبكرا . سريعا .

بدينا (badainā) — بدأنا .

بردخ (bardīḫ) = بطيخ . وقد سمعتها فى عدن وتعز وتربة ذبحان وفى تهامة اليمن .

تبرع (tibarra') = ثمن .

برك — وقع — من الأسف لا أعرف كيف تنطق هذه الكلمة وهى غير مشكولة فى مذكراتى التى كتبتها فى بلاد اليمن .

برك (barek) — خزان صغير للمياه ، وقد سمعتها فى تعز وفى صنعاء ، ويقولون فى ناعط بريك (barīk) — بركة .

بركان (barakān) — بركان ، وقد سمعتها فى الحجرية .

باروت — بارود ، وقد سمعتها فى الحجرية وتقلب الدال تاء فى أغلب البلاد اليمنية فيقولون مثلا : يوم التين = يوم الدين ، التيانة = الديانة . . . الخ . ولكننى لا أذكر أننى سمعت هذا فى تعز والحجرية !

ابزج ('ibzug) — مرحّى بلدة كذا مثلا !

بس (biss) — قط : سمعتها فى تعز وفى حيس بتهامة وفى لحج وهى تسمى : نسم (nasm) ، دم (dimm) فى بعض المناطق .

بطن (beṭn) = بطن . وقد سمعتها فى الحجرية .

بطيخ (baṭīḫ) — شمام مدور يشبه القاوون وقد سمعتها فى مدينة تعز .

بقرى (buqrī) — بقرة وسمعت مثل هذه الصيغة كثيراً فى البلاد اليمنية مثل دُجّى — دجاجة ، عجازى = عجوز . . . الخ .

بقل (baql) = فجل وقد سمعتها فى الحجرية .

بكر الصيف (bekr essaif) أول أيام الصيف ، وهو وقت نزول الأمطار فى بلاد اليمن ؛ وقد سمعت هذه اللفظة فى الحجرية .

بكرة (buqrā) = غداً ، وقد سمعتها فى الحجرية وكذلك فى الحديدة .

البلايا (albalāya) = المصائب . البلايا . الشيء الكبير ، وقد سمعتها فى الحجرية .

بلسه (balsah) الجمع بلس (balas) = تينة . بلس . وفى لغة الجعز بلس .

بلسن (bilsen) = عدس ، وقد سمعتها فى الحجرية .

بورزان (burazān) = نفير الجيش أو الحرس ، وقد سمعتها فى تعز .

بورى (burī) الجمع بوارى (bawārī) = هى ما تشبه التعميرة أو الجوزة المصرية ؛ أما النارجيلة فتعرف باسم المداعة .

بوطة (budah) = بوتقة ؛ وقد سمعتها فى الحجرية .

بياع مشترى (bayyā' muštarī) = بائع وهى مستعملة فى كل أنحاء اليمن .

بيزم (bayzam) = برهة ؛ وقد سمعتها فى تعز .

بيزما (bayzama) = الى حين . سريعا ؛ وقد سمعتها فى الحجرية .

بينك (baynak) = موبينك (mō baynak) = مابك ، وقد سمعتها فى تعز ، ويقولون فى العدين كما سمعت : موبك (mō bak) = مابك .

(ت)

تقلب الدال تاء فى أغلب بلاد اليمن وقد سمعت هذا كثيراً فى صنعاء ، فيقولون مثلا يوم التين = يوم الدين ، التيانة = الديانة ، ولكننى لم أسمعها فى منطقة تعز بل سمعت فيها لفظة تقلب فيها التاء دالا وهى : دكيناو تكيناو أد كانا = اتكانا .

كذلك تقلب فى منطقة تعز فى بعض الأحيان الطاء تاء ، فيقولون مثلا : تاقه = طاقة . نافذة ، تبغ = طايق ، كذلك تقلب الثاء تاء مثل تنتين = اثنتين .

تبغ (taba') = طابق من خوص أو وعاء من خوص .

ويقال فى تعز والحجرية : التبغ بالتاغه (attaba' berta'ah) = الطابق بالطاقة ؛ وفى القاموس المحيط فى مادة ط ب ق ما يلى : وظرف يطبخ فيه معرب تابه ج طوابق وطوابيق .. الخ .

تكّينا (takkainā) و(dakkainā) و('adkāna) = اتكأنا ؛ وقد سمعتها فى تربة ذبحان بقضاء الحجرية .

يتلم (yetlem) = يزرع وقد سمعتها فى مدينة تعز ؛ وفى ناعط يقولون تلم (telm) = تلم . شق الأرض للزراعة ، والجمع أتلام (atlām) = تخطيطات الأرض للزراعة . وجاء فى القاموس فى مادة ث ل م مايلى : التلم محركة مشق الكراب فى الأرض أو كل أخدود فى الأرض ج تلام .. الخ .
وفى العبرية (telem) = تلم . خط الحراث .

تنك (tank) و (tanaka) = صفيحة والجمع (tanak) ، وقد سمعتها فى تعز والحجرية ويقولون فى عدن كما سمعت : تانكى (tānkī) لكل ماعون كبير للمياه ، التانك (attank) = خزان المياه .

تنتين (tentēn) = اثنتين ، تانى (tānī) = ثانى . آخر . وقد سمعتهم فى تعز والحجرية يقولون قارش تانى (qāreš tānī) = دابة أخرى .

تنيلى (tannīlī) = انتظرنى ، ويقولون في القاهرة استنانى (estannānī) = انتظرنى ، وجاء فى القاموس المحيط فى مادة ت ن أ ما يلى ؛ تنأ كجعل تنوأ أقام . . . الخ .

تورى (taurī) طابق كبير من الخوص ، وقد سمعتها فى الحجرية ، وجاء في القاموس المحيط فى مادة ت و ر ما يلى ، التور . . . وإناء يشرب فيه مذكر .

تاغه (tā'ah) وتاقه (tākah) = طاقه . نافذة .

(ث)

تقلب الثاء تاءاً مثل تنتين : اثنتين ، كما تقلب ايضا سينا مثل سورج أسوار = ثور . وتقلب فاءاً في المكلا والشحر مثل فلافه ثلاثة ، فلافين = ثلاثين ، فوم ثوم ، تحذف - تحدث .

سعل (sa'l) ثعلب ، وقد سمعتها في تعز ، ويقولون في صنعاء سعل (sa'el) .

سور (saur) ج أسوار ('aswār) - ثور وقد سمعتها في تعز والحجرية .

القِنى : لون من الشعر الحبشى

محاولة لدراســـــة أوزانه

للدكتور مراد كامل

القنى (qenē) فى الحبشية لغةً : الغناء من الفعل قَنَيَ بمعنى غنى ويقابله فى العبرية (قِينَه) المرثية . وفى العربية : القينة : المغنية . واصطلاحا : قطعة من الشعر تنشد قبل خدمة القداس فى تمجيد الله أو مديح القديسين أو شرح للكتاب المقدس أو التنويه بواقعة من سيرة أحد القديسين . وقد يشار فيها إلى الظروف المعاصرة بالتورية أو التلميح ، وقد يكون خفياً حيناً وظاهراً حيناً آخر . ويفرض « القنى » أيضاً على نمط الشعر الدينى فى مدح الرؤوس أو الملوك وكذلك فى الهجاء . وينشد « القنى » مصحوباً على الأغلب بآلة موسيقية من الآلات المستعملة فى الكنيسة . وله أصول فى ذلك .

والقنى من ناحية الشكل يلتزم القافية . ويميز الأحباش ثلاثة عشر نوعاً للقنى يراعون فى تقسيمها عدد الأبيات واللحن والتوقيع على الآلة الموسيقية والغرض الدينى الذى ينشد من أجله ومواعيد إنشاده وكذلك الوزن .

أما عدد الأبيات والغرض الدينى ومواعيد الانشاد فسنذكرها عند الكلام على كل نوع منها .

وأما الألحان المعروفة فى الكنيسة الحبشية فهى ثلاثة : الجعز والعزل والأرارى . ويعتقد الأحباش أن القديس يارد قد جاء بهذه الألحان من الجنة . وهو قديس عاش فى الحبشة حوالى منتصف القرن السادس الميلادى فى عهد الملك « جبر مسقل » وتحتفل الكنيسة الحبشية بذكراه فى اليوم الحادى عشر من شهر جنبوت (مايو) . وقد جاء فى سيرته : « وفى هذه الأيام لم يكن القنى

ينشد على لحن معين بل كان همساً . ولما أراد الله أن يقيم له ذكرى أرسل اليه ثلاثة طيور من جنات عدن كلمته بلسان الناس وأخذته معها إلى أورشليم السماوية فتعلم هناك ألحان القسيسين السماويين الأربعة والعشرين . ولما عاد الى حاله الأولى دخل كنيسة أكسوم فى الساعة الثالثة وصاح بأعلى صوته : هللويا للأب ، هللويا للابن ، هللويا للروح القدس ..... ووضع طرائق الغناء لكل أوقات السنة : للصيف والشتاء والربيع والخريف ثم لأعياد الملائكة والأنبياء والشهداء والصالحين وأيامهم على ثلاثة ألحان (زيما) هى الجعز والعزل والارارى . ولا يمكن أن يفوق صوت إنسان أوطير أوحيوان ألحانه الثلاثة ».
ويعتقد الأحباش أيضاً أن هذه الألحان الثلاثة هى رمز للأب والابن والروح القدس .

ونجد الرسام الحبشى يتخيل القديس « يارد » واقفاً فى الجنة مواجهاً للطيور الثلاثة التي رافقته إلى هنالك وفى يده السيسترم، وهى الصناصل فى الحبشية. ونرى هذه الصورة فى مخطوطة كتاب « الدجوا » وهو كنز الألحان الحبشية الذى يعزون تأليفه الى القديس يارد . وقد استطعت أن أحصل عليها من دير قريب من أديس أبابا . وهذه المخطوطة محفوظة الآن بمكتبة جامعة فؤاد الأول تحت رقم ٢٦٢٢٩

وأما التوقيع فله طرائق أربع :

(١) القوم ، وهو أبسط الطرائق وأقصرها . ويحافظون فيه على وحدة تقسيم الزمن (وهو الايقاع) بالعصا الطويلة التى يسمونها « مقواميا » ويحملها أهل الدين من غير القسيسين (الدبترا) فى الصلاة .

(٢) زمامى ، وهو توقيع أطول من الأول . ويحافظ فيه على الايقاع بالمقواميا أيضاً .

(٣) تمرجيد، ويقوم هذا النغم باستعمال الطبل الكبير الذى يسمونه « كبرو » « والسيسترم » المسمى بالحبشية صناصل ، للمحافظة على الايقاع .

(٤) صفعت ، ويكون بالتصفيق إلى جانب الطبل والسيسترم ، للمحافظة على الايقاع .

وأما الوزن في القني فقد أنكره المستشرقون . قال «ليتمان» في كتابه « تاريخ الأدب الحبشي » : « والقني مقفى ويتفاوت البيت فيه طولا وقصراً . ويتوازن هذا التفاوت في الانشاد بأن تغنى الأبيات الطويلة بسرعة والقصيرة ببطء فيتعدد النغم على مقطع واحد[1] » . وقال «مورينو» في كتابه « مجموعة القني » : « إن الأبيات تتفاوت في الطول فليس لها وزن يقوم على الكم وعدد المقاطع[2] » . ويقول « كونتي روسيني» في كتابه «مبادىء قواعد اللغة الحبشية» : « إن الشعر الحبشي لا يعرف الكم في المقاطع أو الأوزان التي يقاس بها الشعر اللاتيني واليوناني: كما أنه لا يعرف عدد المقاطع والضغط التي يتطلبها تناسق الشعر الحديث في أوربا . وإن طول الأبيات يتوقف على مزاج الشاعر . . . والشعر الحبشي قوامه القافية ، أو بتعبير أصح الجرس النهائي للأبيات[3] » .

على أن قارىء القني يشعر بأوزان ومقاييس قصد اليها الناظم ، بها يتبين الشعر الصحيح ويفرق بين هذه الأنواع المختلفة . وربما كانت المقاييس التي اتخذها هذا الشعر والتي لا تطابق ما نعهده في الشعر الأوربي — قديمه وحديثه — أو ما نعهده من الأوزان العربية سبباً في انكار المستشرقين لها .

وسنبين في عرضنا لأنواع القني المعروفة في الحبشية سبب تسمية كل منه . وخصائصه وأحكامه . والمواضع التي ينشد فيها ، ونوع اللحن والتوقيع . وإننا إذ نحاول أن نعرض ما أمكننا أن نلاحظه في أوزانه ، لا ندعى أننا

---

(1) E. Littmann, geschichte der aethiopischen Litteratur, in Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients, Leipzig 1907, p. 229 "Sie sind gereimt, aber die zeilen sind von verschiedener Länge, eine Verschiedenheit, die beim gesange dadurch ausgeglichen wird, dass man längere zeilen rasch, kürzere langsamer singt und mehrere Töne auf eine Silbe rechnet".

(2) Martino Mario Moreno, Raccolta dio qenē, Roma 1935, p. IX "La lunghezza dei versi è molto variabile: non si ha una metrica basata sulla quantità e sul numero delle sillabe.

(3) C.C. Rossini, Grammatica Elementare della Lingua Etiopica, Roma 1941, p. 161 " La poesia etiopica non conosce ni la quantità della sillabe e i piedi, quali regolano la poesia latina e la greca, ni il numero delle sillabe e gli accenti cui la moderna poesia d'Europa chiede la sua armonia. La lunghezza dei versi è a placere dell'autore........ La poesia etiopica si fonda sulla rima, o, meglio, sull' assonanza finale dei singoli versi ".

قد حصرناها حصراً ، بل هى محاولة أولى فى دراسة أوزان القنى ومقاييسه قد تصل بنا الى وضع قواعد ثابتة فى علم العروض الحبشى .

١ — جبائى قانا (gubā'ē qanā) أى اجتماع قانا . وهو اجتماع قانا الجليل (إنجيل يوحنا الاصحاح الثانى) . ولا يعرف سبب هذه التسمية ، ويفسرها رجال الدين من الأحباش بأن هذا النوع ينشده التلاميذ وهم محيطون بمعلمهم فى الكنيسة على صورة الحواريين ملتفين بالمسيح فى عرس قانا الجليل ، وينشد هذا النوع على توقيع الزمامى ، أى باستعمال العقواميا ، وذلك خاص بيومى الأربعاء والجمعة العاديين بعد المزمور الثالث والستين (فوجانا ٦٢) « يا الله أنت إلهى ، إليك أبكر » فى صلاة باكر . وينشد على لحن الجعز أو على لحن العزل .

ويتكون من بيتين بلتزمان قافية واحدة . مثال ذلك : فى البشارة : لحن العزل .

nēhu ta'awqa laneguś / 'egzi'abeḥēr meṣ'atu
qāla 'awadi gabre'ēl / 'esma tasam 'ā 'emṭentu

إنه أصبح من المحقق مجىء الملك الاله .

لأن صوت البشير جبرائيل سمع منذ البدء .

ويمكن تقسيم أوزان هذا النوع الى ثلاثة أضرب

(١) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع البيتين وفاصل واحد يشطر البيت شطرين . مثال ذلك :

IV ٨/٨ ٨/٨ XI ٧/٧ ٧/٧ XXIV و(١) ٩/٩ ٩/٩

---

(١) الأرقام الرومانية من مجموعة القنى لموريني Moreno Raccolta di qene, Roma 1935 والأرقام العربية بين القوسين من كتاب قواعد اللغة الحبشية لمؤلفه أبى يعقوب جبر ايسوس طبع بأسمرا بمطبعة الفرنسسكان سنة ١٩٢٠ ثم الرحمة (١٩٢٨ م) .

وحرف (ش) اشارة الى M. Chaine, Grammaire éthiopienne, Beyrouth 1938 .

وحرف (م) من كتاب قواعد اللغة الامهرية لرشى هزن أديس أبابا سنة ١٩٣٥ (١٩٤٣ م) .

(٢) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع الأجزاء المقابلة فى البيتين مع فاصل أو فاصلين ، مثال ذلك :

(أ) I و IX ٩/٦ ٦/٩ VI و XVII ٩/٦ ٩/٦ VII ٩/٨ ٩/٨

XII و XXVI و (ه صفحة ٢١٩) ٨/٦ ٨/٦ XV ١٠/٥ ١٠/٥ XIX ٧/٦ ٧/٦

(ب) III ٦/٦/٥ ٦/٦/٥ XXVIII ٨/٥/٥ ٨/٥/٥ X ٦/٥/٥ ٩/٥/٥ XX ٦/٧/٥ ٦/٩/٧/٥

(٣) ضرب يتكون فيه أحد البيتين من فاصلين والآخر من ثلاثة فواصل ويتساوى فيهما الجزءان الأخيران . مثال ذلك :

VIII ٧/٧/٧ ٧/٧ XIII ٩/٤ ٩/٤/٤ XIV ٨/٣ ٨/٣/٣ XVI ٩/٥ ٩/٥/٥

XVIII ٦/٦ ٦/٦ XXII ٥/٧ ٥/٧/٥ XXIII ٨/٥/٥ ٨/٥ XXVII ٨/٨/٣ ٨/٨

XL ٨/٨/٥ ٨/٨

ومنه XXI ٩/٦ ٩/٣ XXIX ٨/٥ ٨/٨ II و (ش صفحة ٢٥٣) ٩ ١٨

(٣) ٥/٤ ٥/٤/١٢ (٢) ٨/٤ ٨/٦ (١) ٥/٤/٣/٢ ٥/٤/٣

ويلاحظ فى هذا النوع الميل الى المحسنات . كأن يجعل الناظم عدد مقاطع كل كلمة فى البيت الثانى مثل نظيرها فى البيت الأول .

٢ — ز أملاكى (za'amlakiya) سميت كذلك من أول كلمة فى المزمور الثالث والستين (فولجاتا ٦٢) : «أملاكى» أى إلهى . ومعنى ز أملاكى الذى يتعلق بمزمور أملاكى . وينشد عقب قراءة هذا المزمور فى صلاة باكر من أيام الاثنين والثلاثاء والخميس العادية (قدن جباتى قانا) وينشد على لحن العزل فقط وتوقيع الزمامى .

وهو ثلاثة أبيات تلتزم قافية واحدة . مثال ذلك :

Ēlyas / ḥafra laṣaw'o mot śeyume
mot śeyuma/medromu la'abel wasēme
'iyeṭe 'em ment 'akonu / za'embala śegā te 'nme

الياس خجل من دعوته للموت السيد .

الموت سيد أرض هايل وسام .

لا طعم لشيء بغير اللحم الشهي .

أى إن الياس خجل عندما دعا الموت سيد العالم ليقدم جسده له كما يخجل الانسان اذا دعا سيداً كبيراً ولا يقدم له لحماً شهيا .

أما أوزانه فعلى ثلاثة أضرب :

(١) ضرب يتساوى فيه عدد المقاطع المقابلة فى الأبيات الثلاثة ، وفى كل بيت فاصل واحد وهذا قليل ، مثل :

XXX
١٠/٣
١٠/٣
١٠/٣

(٢) ضرب يحتوى البيت فيه على فاصل أو فاصلين ويتساوى عدد المقاطع فى الجزء الأخير من كل بيت ، مثل :

XXXIII
٦/٥/٥
٦/٥
٥/٥/٥

XXXVI
٩/٦
٩/٩
٩/٦/٩

(١)
٤/٥/٦
٥/٦
٦/٥/٦

(٢)
٤/٨
٤/٨
٤/٨

XXXVIII
٦/٦
٥/٥/٦
٥/٥/٦

XXXIX
٥/٥/٦
٥/٦
٥/٦/٦

(٣) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع الجزء الأخير من كل بيت ويراعى فيه ازدياد المقاطع فى الأجزاء الأولى تصاعداً أو تنازلا :

فالتصاعد مثل XXXI
٢/٩
٤/٩
٨/٩

XXXVII
٦/٥
٩/٥
١٢/٥

XLI
٢/٤/٦
٤/٦/٦
٦/٨/٦

والتنازل مثل XXXV
٨/٩
٦/٩
٤/٩

٣ — ميبزخو (mibazhu) « ما أكثر » سمى بذلك من أول المزمور الثالث « إجزيئ ميبزخو إلا يشاقيونى » يارب ما أكثر الذين يضايقوننى . وينشد فى صلاة باكر فى أيام الآحاد بعد هذا المزمور على لحن العزل بتوقيع الزمامى . وهو ثلاثة أبيات تلتزم قافية واحدة ، مثال ذلك :

mawa'la keraint wald / la'ardā 'ibu/'azre't 'emdeḫra / tanse'a/ yebēllōmu

eska ḫelqata / naṭb 'ālam / 'ebēllu / meslēkemu

wa'enza tāṭamqu / balu basema / śellāsē 'awrāḫ / bare'sa / medr qadimu

فصل الشتاء (الابن = المسيح) عند ما يظهر يقول للبذور (لتلاميذه) :

الى نهاية النقطة (العالم) أكون معكم .

ولما تغطسوا (أى تعمدوا) قولوا أولا على رأس الارض باسم الأشهر الثلاثة (أى الثالوث) .

والمعنى أن المسيح لما قام من بين الأموات وعد تلاميذه بأن يكون معهم الى نهاية العالم ؛ وكذلك فصل الأمطار — وهو الشتاء — يعقب موسم الجفاف ويعد البذور بأن يتعهدها . وكما علم المسيح تلاميذه بأن يعمدوا الناس بذكر اسم الثالوث على رأسهم ، وهذا يعطيهم الحياة الأبدية ، كذلك فصل الأمطار يبشر البذور عند ما تخرج رؤوسها من الأرض بثلاثة أشهر تعطيها الحياة .

وأوزان هذا النوع على ضربين :

(١) بيتان طويلان هما الأول والثالث يتفقان فى عدد المقاطع والفواصل ، والثانى مجزوء يتفق معهما فى عدد مقاطع الجزئين الأخيرين ، وهو أقصر من البيتين الأول ، والثالث بفاصل واحد ، مثل :

XLIV
٧/٣/٧/٥
٧/٣/٥
٧/٣/٧/٥

XLV
٤/٣/٥/٥/٦
٤/٣/٣/٥
٤/٣/٥/٥/٦

(٢)
٩/٩/٦
٩/٩
٩/٩/٦

(٢) بيتان قصيران هما الأول والثانى يتفقان فى عدد المقاطع والفواصل والثالث أطول منهما بفاصل ، وهذا الضرب نادر ، مثل :

٨ ٦ ٤

(١) ٨ ٦ ٤

٨ ٦ ٤ ٦

٤ — وازيما (wāzēmā)، ينشد فى أيام الأعياد فى صلاة الساعة الثالثة بعد المزمور الثالث والعشرين وفى صلاة السادسة بعد المزمور ٩٢ وفى صلاة التاسعة بعد المزمورين ٩٦ و ٩٨ وفى صلاة النوم بعد المزمور ١٤٠ وهى على لحن الأرارى دائما وتوقع على الطبل (كبرو) والسيستروم (الصناصل) وبالتصفيق (صفعت) . والوازيما قطعة من خمسة أبيات تلتزم قافية واحدة ، مثال ذلك :

Gabre'ēl kāhna rāmā 'ama / westa maqdas bo'a kabaro / bešerat şawiro

tamasšṭat dengela galilā / zabati 'a'mero

wa'ama ba'ezn sem'at demṣa / gabre'ēl kabaro

dangnṣat 'emqālu / wase 'nat tanāgro

'ema bo'a balebbā 'ankero

لما دخل جبرئيل الكاهن الأعلى وسط المقدس يحمل طبل البشارة .

ارتاعت العذراء الجليلية الموهوبة بالمعرفة .

ولما سمعت بالأذن صوت جبرئيل (الطبل) .

خافت من قوله ولم تقو على الكلام .

وقد دخل التعجب فى قلبها .

والمعنى أن دخول الملاك جبرئيل فى بيت العذراء مريم يحمل اليها البشارة يشبه دخول القسيس فى الكنيسة بقرع الطبل ، وإن الأثر الذى تركته هذه البشارة على العذراء مثل الأثر الذى تتركه الموسيقى الكنسية فى الشعب .

ويلاحظ فى وزن هذه الأبيات أن عدد مقاطعها هو :

٦/٩/٩ ... ويمكن تجزئة الأبيات الى ٦/٣/٦ ٦/٣

٦/٩ ... ٦/٦/٣

٦/٩ ... ٦/٦ ٣

٦/٦ ... ٦/٣/٣

١٠ ... ٦ ٤

ووزن الوازيما يمتاز بأن البيت الأول هو أطول الأبيات ، وبه ثلاثة أو أربعة فواصل والبيت الأخير أقصرها . وعدد مقاطعه إما تسعة وإما عشرة . وقد اتخذنا هذا أساساً للتقسيم :

(١) ماكان البيت الأخير فيه على تسعة مقاطع ويتساوى فيه عدد مقاطع الجزء الأخير فى كل من الأبيات الأربعة الأولى ، مثال ذلك :

LXXII	LXX	LXVIII
٩/٦/٦	٦/٨/٨/٣	٦/٩/٩
٩/٦	٤/٨/٣	٦/٩
٩/٦	٤/٨/٣	٩/٩
٩/٦	٢/٨/٣	٣ ٩
٩	٩	٩

(٢) ماكان البيت الأخير فيه على عشرة مقاطع ، ويتساوى فيه عدد مقاطع الجزء الأخير فى كل من الأبيات الأربعة الأولى ، مثال ذلك :

LXXI	LXIX	LXVI	LXV
٩.٩/ ٦	٦/٦.٦/ ٦	٦/٦/٧/ ٦	٦/٦/ ٩
٩/ ٦	٩/ ٦	٧/ ٦	٦/ ٩
٩/ ٦	٦ ٦/ ٦	٧/ ٦	٦/ ٩
٦/ ٦	٦/ ٦	٧/ ٦	٦ ٩
١٠	١٠	١٠	١٠

(٤)	(٣)	(١)
٦/٩/ ٩	٨/٨. ٦	٦ ٦/٤ ٦
٦/ ٩	٥. ٦	٦/ ٦
٦/ ٩	٥/ ٦	٨/ ٦
٦/ ٩	٥/ ٦	٨/ ٦
١٠	١٠	١٠

ويلاحظ فى هذا النوع أن الأبيات الثانى والثالث والرابع قد تتساوى فى عدد المقاطع ، أو يتساوى منها اثنان فقط ، وقد لا يلتفت ناظمها إلى ذلك .

٥ – أطشر وازيما (aṭšer wūzūmā) أى الوازيما القصيرة ، وهى تنشد فى أيام الصوم الكبير بعد المزمور ٤٤ (فولجاتا ٤٥) : « فاض قلبى بكلام صالح » فى صلاة الساعة الثالثة على لحن الأرارى وتوقيع الزمامى .

وهو بيتان يلتزمان قافية واحدة ، مثال ذلك :

neqnet 'ēfuda meṣḥenā qanona kuellena
meṣ'ata neguś ṣom 'anṭāna ḥebura kona

فاتربط رداء الطهارة فهو قانون الجميع .

خرج الملك (الصوم) فكم سيمكث بيننا .

وأوزانه طويلة يتساوى فيها عدد مقاطع البيتين أو يزيد أحدهما على الآخر بفاصل واحد ، مثال ذلك :

(٢)	(١)
١٥	١٤
٣/١٥	١٤

٦ — شلاسى (śellāsē) أى الثالوث ، سمى بذلك لأنه ينشد بعد تسبيحة الثلاثة الفتية (قارن دانيال الاصحاح الثالث) وهى الهوس الثالث من صلاة بكر المعروف فى الكنيسة القبطية ، ويبدأ : «مبارك أنت أيها الرب إله آبائنا...» وهى رمز للثالوث المقدس ، وكذلك ينشد الشلاسى فى صلاة بكر بعد المزمور ١١٢ « سبحوا ياعبيد الرب » وفى الأسبوع السابع من الصوم الكبير . وهو على لحن العزل وتوقيع مرجد ، أى بالآلات الموسيقية .

وقوامه ستة أبيات تلازمها قافية واحدة ، مثال ذلك :

'ammanu'el lesāna 'esē 'enta / bāsegā sab' astar'aya // laśegā
'iyob dengel ḥawaṣā / babēta yusēf dawēhā
waḥadara bāti / 'anṣiho śegābā
pilaṭosni maṭbāḥt 'emgaṣṣa / herodes zafarhā
mota wald yoḥannes / bagizē fatchā
'aḥyawa re'so larebbānehā
wabadam taḥaṣeba sobēhā

عمانوئيل ، لسان الدودة التى تظهر فى جسم الناس .

زارت جسم أيوب (العذراء) فى بيت يوسف (مرضه) .

وأقامت فيه لتطهير الجسد .

بيلاطس (السيف) الذى خاف من هيرودس .
لما حكم بالموت على الابن (يوحنا) .
ترك باراباس على قيد الحياة .
وعندئذ تخضب بالدم .

والمعنى أن الدودة عششت فى جسد أيوب المريض ، كذلك عمانوئيل الله الذى تجسد بصورة الابن حل فى جسد العذراء مريم فى بيت يوسف النجار وأقام فيه ليطهره كما تطهر أيوب من مرضه ، وكما حكم بيلاطس بالموت على المسيح وأطلق باراباس فكذلك سيف هيرودس أطاع سيده وقطع رأس يوحنا المعمدان ، وكما غسل بيلاطس يده من دم المسيح بعد ما تخضب كذلك السيف الذى قطع به رأس يوحنا تخضب بالدم ثم خرج منه .

ونلاحظ فى أوزان الثلاسى أن عدد مقاطع البيت الأخير عشرة دائماً . أما البيت الأول فهو أطول الأبيات ، ويتكون إما من ثلاثة فواصل فأكثر ، واما من أربعة فواصل بينها نوع من التوازن ، وبذلك يمكن أن نقسمه الى ضربين :

(١) ما كان البيت الأول فيه على ثلاثة فواصل أو أكثر ، مثال ذلك :

LXXIV	LXXV	(٤)	(٨)
٤/٤/٤	٩ ٦/٦	١٠/١٢/١٢	١٢ ١٢ ٩
٦/٦	٦/٦	٦ ٦	١٠
٦ ١٠	٦/٦	٦/٦/٩	١٨
٦	٦/٩	١٠	١٠
١٠	١٠	٦/٩	٦/٦
١٠	١٠	١٠	١٠

(٢)	(٥)	(٦)
٦/٦/٦/٦/٢٠	٦/٦/٦/٦/٩	٥/٥/٥/٥/٥/٦
٦/٦	٩/٦	٥/٦
١٨	٩/٦	٥/٦/٩
٩	٩	٦/٦
٦/٦	٦/٩	٨/٦
١٠	١٠	١٠

(٢) ما كان البيت الأول فيه على أربعة فواصل فيتساوى عدد مقاطع كل فاصلين أو يتساوى عدد مقاطع الفاصلين الأول والثالث والفاصلين الثانى والرابع ، مثال ذلك :

(١) LXXVI	LXXX	LXXXIII	(١)
٦/٦//٥/٥	١٠/١٠//٨/٨	١٠/١٠//٦/٦	١٠/١٠//٨/٨
٦/٩	٩/٦	٩/٦	٥/٦
٦/٦/٥	٦/٦	٩/٦	١٠/٦
١٠	١٠	٥/٧	١٠
١٠	٨/٦	٥/٧	٨/٦
١٠/١٠ (وهذا نادر)	١٠	١٠	١٠

(ب) LXXVII	LXXVIII	LXXXIV	LXXXVI
٨/٩//٨/٩	٨/١٠//٨/١٠	١٠/٥//١٠/٥	١٠/٦//١٠/٦
٩/٦	٩/٦	٩/٦	٦/٦
٦/٨	٩/٦	٩/٦	٩/٩
١٠	٩	٩	١٢
٦/٨	٦/٦	٩/٦	١٠
١٠	١٠	١٠	١٠

LXXIX وكذلك	CXVI	CXVII
٩/٩//٩/٩	٥/٥/٥//٥/٥/٥	٥/٩/٥//٥/٩/٥
٩/٦	٩/٦	٦/٦
٦/٦/٩	٦/٩	٨/٨
٩	٥/٥	١٠
٦/٩	٥/٥	٤/٨
١٠	١٠	١٠

٧ — زايتزى (zaye'ze) أى الذى يتعلق بالآن . سمى كذلك لأنه ينشد بعد صلاة سمعان فى تسبيحة الفجر (لوقا ٢ : ٢٩) : « الآن تطلق عبدك ياسيد بسلام ... » فى الأيام العادية ، لحنها الجز وتوقع بالآلات الموسيقية .

وهو خمسة أبيات تلازمها قافية واحدة ، ويتكرر البيت الرابع بعد الخامس ، مثال ذلك :

O dengel meskāya kuellu / ḫaba mazakker waldeki / 'enta 'iyerasse' kuello
'azakkari śāhlo / wa'ako tahaguelo
'emmasa waldeki / lasab' 'itaśāhalo
meslēhu yetwāqaś / 'iyetkahalo
'amṭāna kāle' neguś / bàlā 'lēhu ' ihalo
meslēhu yetwāqaś / 'iyetkahalo

أيتها العذراء أنت كل ملجئي عند محكمة ابنك الذى لايبني شيئاً .
اذكرى الرحمة دون الهلاك .
فان ابنــك لن يرحم الناس .
ولا يمكن الناس أن يعارضوه .
فليس هنــاك ملك أعلى منه .
ولا يمكن الناس أن يعارضوه .

ويلاحظ فى وزنه أن البيت الأول هو أطول الأبيات وينقسم إلى ثلاثة أجزاء يتساوى فيها عدد المقاطع ، وقد يختلف عدد مقاطع الجزء الثانى من عدد مقاطع الجزئين الأخيرين . وكذلك يلاحظ تساوى عدد مقاطع الجزء الأخير فى كل من البيتين الثانى والثالث ، وتساوى عدد مقاطع جزئى البيت الخامس ، مثال ذلك :

(١)		XLVIII و (٢)	
٩/ ٧/ ٩		٨/٨/٨	
١٢/١٠		٦/٧	
٩/١٠		٦/٧	
٤/ ٦	×	٦/٥	×
٨/ ٨		٧/٧	
٤/ ٦	×	٦/٥	×

٨ — شاهلك (śahleku) ومعناه رحمتك . سمى بذلك من أول المزمور الخمسين (فولجاتا ٥١): « ارحمنى يا الله حسب عظيم رحمتك » . وهو ينشد بعد هذا المزمور فى الأيام العادية وفى أيام الصوم الكبير ، ولحنه الجعز ويوقع بالزمامى .

وهو ثلاثة أبيات تلتزم قافية واحدة ، مثال ذلك :

ḥaṣarā / labaḥer / ba'anāqeṣe
wayebē / yoḥannes / negusa / nagašt 'abyāṣe
baṣḥi 'eska zeya / wa 'itet 'ādawi / wasanā lagebṣe

لقد حصر البحر بالأبواب .
ملك الملوك الحليف يوحنس ثم قال :
يمكنك أن تصلى إلى هنا ولا تتعدى حدود مصر .

نظمت هذه القطعة فى عصر الملك يوحنس حين أوقف الجيش المصرى فى جنديت سنة ١٨٧٥ وجورا سنة ١٨٧٦ ، وسموه بالحليف ، لأنه كان حليفاً للملك منيليك ملك شوا ، وللملك تكلا هيمانوت ملك جوجام .

وفكرة حصر البحر مقتبسة من ذوكصولوجية عيد الغطاس ١١ شهر طر (طوبة) وفيها « البحر رآى فهرب ، والأردن رجع الى الخلف ، مالك أيها البحر لقد هربت ، اثبت لكى تتبارك . هو ذا المياه قد رأت الخالق الجابل فخافت وأدركها الاضطراب والحيرة » .

والملاحظ فى أوزان هذا النوع أن البيت الأول فيه أقصر الأبيات ويتكون من ثلاثة أجزاء ، والبيت الأخير أطولها ويتكون من ثلاثة أجزاء أو أكثر . كما يلاحظ فيه أيضا تقارب الفواصل وتناسق الأجزاء المختلفة فى البيت الواحد أو فى الأبيات الثلاثة ، مثال ذلك :

(٢)	(١)	XXXVII	XXXIV
٣/٣/٥	٣/٣/٥	٣/٣/٥	٣/٥/٣
٦/٦/٥	٦/٦/٥	٣/٣/٣/٥	٣/٥/٥/٣
٧/٥/٥/٧	٥/٥/٥/٥	٦/٦/٦	٣/٣/٥/٥/٣

٩ — مؤدس (mawaddes) أى مديحة ، وهى تنشد مع تسبيحة الأحد وبعد المزمور الثانى والأربعين (قونجاتا ٤٣) : « اقض لى يارب ... » . وبعد المزمور السادس والأربعين (قونجاتا ٤٧) « يا جميع الأمم صفقوا بالأيدى ... »

في صلاة الساعة الثالثة . وينشد على لحن الجعز بتوقيع الزمامى ماعدا البيت الأخير فيوقع بالطبل والسيستزم . وهـذا النوع كثيراً ما ينظم فى مدح أصحاب السلطان .

وهو تسعة أبيات أو ثمـانية تلتزم قافية واحدة .

والمودس أكثر أنواع القنى وضوحاً فى كيفية نظمها ، فالأبيات الثلاثة الأولى تشمل فكرة الناظم الرئيسة. ويسمون البيت الثالث مدردريا ، أى المتجمع أو المتراص .. والبيتان الرابع والخامس يشتملان على فكرة متممة للفكرة الواردة فى الأبيات الثلاثة الأولى . ويسمى البيت الرابع بواهى ، أى أصلع أو منحسر ؛ لأنه قد يسقط من الوزن فتصبح المودس ثمـانية أبيات عوضاً عن تسعة وتكون الفكرة المتممة فى هـذه الحالة قاصرة على البيت الخامس . ويلاحظ أن المودس هو النوع الوحيد بين أنواع القنى الذى يمكن حذف بيت من أبياته فى الوزن .

أما البيت السادس فانه يحتوى على فكرة جديدة. لذلك يبدأ البيت عادة بأداة استئناف أو استثناء ، مثل : أما ، أو : لكن ، أو : إلا .

مثال ذلك : فى زوال العالم .

sena segē radā'ālam 'enta / tenaggefi watahallefi / qeṣbata 'ar'ayū / ṣelālot wahelme
'emna 'aḥadu / 'afuka 'amṭānı / yewase'a yome
lafē burākē / walafē margame
wamenta ye'ēdme
zamanannaki / waḥore maugalu / 'asqēṭes gadame
'anahi 'aramāwi 'enza / krestyanāwi basme
lalaṣebāḥu / bahaṭi'at 'enza / sen'ā ḥayleya 'adakme
zamaneya kuello faṣamku / 'enbala ṣalot waṣome
ma 'altā banuble' / walēlita banewāme

أيتها الوردة الجميلة التى تقطف وتذبل فى طرفة عين مثل الظل والحلم ، أيها العالم .

بينما يتدفق اليوم من فمك الواحد .

. منه البركة ومنه اللعنة .

فيا أسعد .

من أنكرك وذهب الى برية شيهات (أى أديرة وادى النطرون)

أما أنا فانى كافر ولكنى مسيحى بالاسم .

أنهك قوتى كل صباح بالخطيئة .

قضيت كل عمرى دون صلاة وصوم .

أكل بالنهار ونوم بالليل .

أما وزن هذا النوع فيراعى فيه أن يكون البيت الأول أطول الأبيات والبيت الرابع أقصرها ، إذا كان الوزن تسعة أبيات ، وبذلك يمكن أن تقسمه الى ضربين :

(١) ضرب قوامه تسعة أبيات يتراوح عدد مقاطع البيت الأول فيه بين٢٢ و٣٠ وبه ثلاثة أو أربعة فواصل ، ويتراوح عدد مقاطع البيت الرابع فيه بين ٦ و١٠ . ويتساوى فى الأبيات الثلاثة الأولى على الأقل عدد مقاطع الجزء الأخير فى كل منها ، وقد يتساوى عدد مقاطع الجزء الأخير فى كل الأبيات ، مثال ذلك :

XCII	XCI	LXXXIX	LXXXVIII
٧/٦//٧/٦/٦	٥/١٠/٨	٩/٩/٦/٦	٦/٦/٦/٦
٧/٦/٦	٥/٨	٥/٦/٦	٦/٦/٦
٤/٦/٦	٥/٨	٥/٦	٦/٥/٥/٦
٣/٦	٥/٨	٦	٨
٦/٦/٦	٨/٨	٥/٦/٦	٨/٨
٤/٦/٦	٨/٨	٩/٦	٨/٨
٩/٦	٤/٨	٥/٦/٨	٦/٦/٨
٦/٦/٦	٨/٨	٩/٨	٦/٩
١٢/٦	٦/٦/٨	٦/٨	٦/٩

(١٠)	(٢)	CV	XCVI
١٠/١٠/١٠	٨:٨'٨	١٠ ١٠ ٦	٦ ٩ ٩ ٩
٧/١٠	٨ ٨	٦ ٦	٩ ٩
٧/١٠	٩ ٨	١٠ ١٠ ٦	٢ ٩
١٠	٨	٤ ٦	٨
٨/٨	٨ ٨	٨ ٨	٥ ٥ ٨
٨/٨	٨ ٨	٨ ٨	٨ ٨
٨ ٨	٧ ٧	١٠/١٠	٢ ٧ ٨
٨/٨	٥/٥ ٨	٧ ١٠	٧ ٨
٨/٨	٥ ٨	٧ ١٠	٨ ٨

(٢) ضرب قوامه ثمانية أبيات وحكمه حكم الضرب الأول فيما عدا البيت الرابع لأنه حذف من الوزن . مثال ذلك :

(٣)	CVIII	XCIX	LXXXX
٥ ١٠/١٠	٩ ٩ ٦ ٦	٩/٦ ٦ ٩	٨ ٨ ٩
٦/١٠	٧ ٦	٣ ٥ ٩	٧ ٩
١٠/١٠	٩ ٦ ٦	٥ ٩	٦ ٩ ٩
٢ ٥ ٥/١٠	٧ ٦ ٧ ٦	٩/٩/٩	٤ ٩ ٩
٥ ١٠	٤ ٦ ٦	٩ ٩	٨ ٨
٨/ ٩	٤ ٦ ٦	٩ ٦	٨ ٨
٨ ٩	٦ ٨ ٥	٣ ٩ ٦	٥ ٨
٩/ ٩	٦ ٨ ٥	٣ ٩ ٦	١٠ ٨

١٠ — أطشر مودس (aṭšer mawaddes) أى المودس القصيرة .
وينشد هذا النوع بعد المزمور ٤٦ (نوجانا ٤٧) فى صلاة الساعة الثالثة .
لحنه الجعز بتوقيع الزمامى .

وهو بيتان تلازمهما قافية واحدة . مثال ذلك :

yesabber / qasta / wayeqaṭaqeṭ / walṭā
takla / giyorgis babzuḫ / soṭā

يقطع القوس ويكسر السلاح .
تكلا جيورجيس بصنوف كثيرة .

أما وزنه فيتساوي فيه عدد المقاطع المتقابلة فى البيتين ويزيد أحدهما عن الآخر بفاصل واحد مثال ذلك :

(٢)	(١)
٣/٢/٥/٢	٤/٥/٤
٢/٥/٢	٢/٤/٥/٤

١١ — حنصيا (henṣĕhā) أى بناؤها ، سمى بذلك من أول الصلاة : « عند بنائها لأورشليم » وهى تنشد فى الأسبوع الأخير من الصوم الكبير بعد صلاة « تبارك الرب كل أعمال الرب » . وهى على لحن الاراوى بتوقيع الزمامى .

وهو بيتان تلازمهما قافية واحدة ، مثال ذلك :

'esrā 'ēl zamo 'ewo / laṣālā' ihomu / bāhere
'ako bakuenāt da 'mu / babatre

انتصر الاسرائيليون على أعدائهم — البحر .
لا بالحربة بل بالعصا .
يشير هنا إلى اجتياز الاسرائيليين البحر الأحمر مع موسى النبي .
وأوزانه على ضربين .

(١) ضرب يتساوى فيه عدد المقاطع فى البيتين ، مثال ذلك :

(٢)
٣/١٠
٣/١٠

(٢) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع الأجزاء المقابلة فى البيتين وزيادة جزء فى وسط أحد البيتين ، مثال ذلك :

XLIII و(١)	XLII
٧/٦/٣	٥/ /٣
٧/ /٣	٥/٣/٣

١٢٠ — كبر يأتى (kebr ye'eti) أى «كرامة هذا» ، سمى هكذا من آخر الرموز ١٤٩ كبر يأتى : «أى كرامة هذا لجميع أتقيائه» . وتقرأ هذه الآية بعد الانتهاء من إنشاد هـذا النوع من الفنى فى القداس ، ولحنها اما جعز واما عزل بتوقيع الزمامى .

وهو أربعة أبيات تلازمها قافية واحدة مثال ذلك :

'efonuma / mal'ā 'yehudā / westa lebbeka / 'abasā
ba 'āla / makeley tešiṭ / bašēṭa yosēf / šalāsā
'amṭāna / 'ako šere 'āt / šēṭa tenenyā / la 'āsā
wa 'ako / lemūd šēṭa ṭā 'wā / lazaya 'abyo / 'enaesā

كيف امتلأ الشر فى قلبك يا يهوذا ؟
حتى تبيع بفضة كما بيع يوسف بثلاثين .
فانه ليس من العدل أن تباع السمكة الكبيرة ببعوضة .
وليس من المتبع أن يباع الحيوان الكبير بعجل أصغر منه .

ويلاحظ أن ناظم هذا الفنى اقتبس خطأ أن يوسف بيع بثلاثين فضة عوضاً عن عشرين ، كما ورد فى سفر التكوين الاصحاح ٣٧ آية ٢٨ ، والسبب فى ذلك هو أنه أراد أن يشير الى الثمن الذى باع به يهوذا الاسخريوطى المسيح ؛ وهو ثلاثين من الفضة كما جاء فى انجيل متى اصحاح ٢٦ آية ١٥ ، وأوزانه على ضربين :

(١) ضرب يتساوى فيه عدد المقاطع والفواصل فى كل الأبيات :

وقد يزاد جزء على أحد الأبيات فتتساوى أجزاء البيت ثم يتساوى مجموع عدد المقاطع فى الأبيات الأخرى ، مثال ذلك :

XLVII	XLVI
٣،٤/٧/٣/٤ = ٧ /٧/٧	٣/٥/٥/٣
٣/ /٧/٣/٤ = ١٧	٣/٥/٥/٣
٣/٢/٦/٦ = ١٧	٣/٥/٥/٣
٣/٢/٦/٦ = ١٧	٣/٥/٥/٣

(٢) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع وفواصل كل بيتين : قد يكونا الأول والثالث ثم الثاني والرابع أو الأول والرابع، ثم الثاني والثالث مثال ذلك:

(٢)	(١)	(٣)	(٤)
١٢/٦/٣	٩/٨/٦	٥/١٠	٦/٢
٦/٨/٣	٩/٧	٥/٣/٥	٢/٢
٦/٨/٣	٩/٧	٥/٣/٥	٦/٢
١٢/٦/٣	٩/٨/٦	٥/١٠	٢/٢

١٣ – عطان موجر('eṭāna mogar) أي وضع البخور، وهو ينشد في القداس بعد التناول، للشكر. وربما سمى بذلك لأنه قاصر على الشكر والمدح. ولحنه إما الجعز واما العزل، وتوقيعه المرجد، أي بالآلات الموسيقية.

وهو إما على سبعة أبيات إذا كان على لحن الجعز، وإما على أحد عشر بيتاً إذا كان على لحن العزل.

وتسمى الأبيات الثلاثة الأخيرة من القطعة التي على سبعة أبيات والأبيات الخمسة الأخيرة من القطعة التي على أحد عشر بيتاً باسم أسر نجوش(asara neguš) أي القاصرة على الملك لأنها تكون قاصرة على مدح الملك أو شخص جليل.

والقطعة سواء أكانت على سبعة أبيات أم على أحد عشر بيتاً تلازمها قافية واحدة، مثال ذلك :

ba'anmta kebrā laṣeyon / dengela / 'iyāqim / waḥannā
baḥrawi / 'ēleyās / maḥṣanā
'awrada nabalibāla gizē / maśwā 'ta / ṣedq zēna
mula' ekreni / ḥalufta fenā
bezuḥā se'nu / ladengela musē / maṭanā
'essāt nadādi / 'akonu / kadanā

* * *

rabanātinā / laqatel yetmēnayewā / lahagarena soanā
'emlaheya 'ahgur kuellon / 'amṭāna yātareh senā
laḥtu 'ibasḥu / westa makānā
menilek dan'ēl / 'esma yādḥenā
'emgebremu / zabotu / musenā

فى عام مجد صهيون ، عذراء يواقيم وحنة .
الناسك ايليا وهو حضنها .
أنزل اللهب وقت الذبيحة ، البشارة .
ومر الملائكة على الطريق .
أقل بكثير إذا قيست بعذراء موسى .
لأن ناراً مشتعلة غطتها .

* * *

يتمنى الشيوخ قتل بلدنا سوسنة .
الذى يفوق جماله كل البلاد .
ولكن لم يتوصلوا إلى مكانه .
لأن منيليك ، دانيال ، ينقذه .
من عملهم الذى فيه الهلاك .

والمعنى أن ايليا النبى وقت مجد صهيون أنزل النار المقدسة وقت الذبيحة (إشارة إلى سفر الملوك الأول اصحاح ١٨ آية ٣٨) كذلك وقت مجد العذراء ابنة يواقيم وحنة خرج المسيح (أى اللهب) من حضنها بعد البشارة . ولم يتوصل الملائكة أن يعرفوا القدر الذى عليه مجد العذراء لأن ناراً مشتعلة غطتها فغشيت أبصارهم . وإن شيوخ الحبشة ورؤسائها يوقعون بوطننا كما أوقع الشيخان بسوسنة بنت حلقيا (إشارة إلى تابع سفر دانيال وهو من الأسفار المحذوفة . لما شهد الشيخان عليها زوراً فحكم عليها بالموت لولا أن أنقذها دانيال بحكمته) . كذلك الامبراطور منيليك أنقذ الوطن من أعمال الفساد التى قام بها الرؤوس فى الحبشة .

أما وزنه لما كان منه على لحن الجعز ، وهو سبعة أبيات يلاحظ فيه أن البيت الأول يكون أطول الأبيات ، ويتساوى عادة عدد مقاطع وفواصل البيتين الثانى والثالث . والبيت الرابع هو أقصر الأبيات عدد مقاطعه ١٢ يتساوى شطراه . ويتساوى فى الأبيات الثلاثة الأولى على الأقل عدد مقاطع الجزء الأخير . أما الأبيات الثلاثة الأخيرة القاصرة على الملك ، فالبيت الأخير منها

يكون إما ثلاثة أجزاء متساوية كل منها أربعة مقاطع ، وإما يتكون من جزءين ويتفق فيه عدد مقاطع الجزء الأخير مع عدد مقاطع الجزء الأخير في البيت السابق وكذا عدد مقاطع الجزءين الأولين في كل منهما ، مثال ذلك :

(٣)	(٤)
٦ ٨/٨٠٦	٦/٦/٦/٨
٦/٦/٦	٦/٨
٦/٦/٦	٦/٨
٦/٦	٦/٦
٦/٣/٦	٣/٨/٨
٨/٦/٥	٦/٨/٨
٨/٥	٦/٨

وقد ترد الأبيات الثلاثة الأخيرة القاصرة على الملك مقتطعة مثال ذلك :

LIII	LXI
٥/٥/٨/٣	٧/٧/٣/٣
٥/٥/٥/٣	٧/٧/٣/٣
٤/٤/٤	٤/٤/٤

وأما ما كان منه على لحن الغزل وهو أحد عشر بيتاً فتتفق الأبيات الثلاثة الأولى في عدد مقاطع الجزء الأخير، والبيت الرابع يكون عدد مقاطعه إما ثمانية بدون فاصل وإما عشرة بفاصل يشطرها شطرين . ويتساوى عدد مقاطع وفواصل البيتين الخامس والسادس أو السابع والثامن ، وقد يكون أحدها مجزوءاً ، أما البيت الأخير فعدد مقاطعه دائماً عشرة: تقطيعها ٣/٣/٤، مثال ذلك:

CXV	CXIV	(١)	(٢)
٩/٣/٣/٣	٥/٥/٥/٣	٨/٨	٥/٤/٥
٣/٣/٣	٥/٢/٣	٣/٨	٥/٣/٥
٩/٣/٣	٥/٣/٥/٣	٥/٥/٨	٥/٥/٣/٥
٥/٥	٥/٥	٨	٥/٥
٥/٦/٣	٨/٨	٩/٨	٥/٦/٦/٣
٥/٣/٣	٨/٨	٩/٦	٦/٦/٣
٥/٨/٨	٩/٨	١٠/٨	٦/٧/٣
٨/٨	٩/٨	١٠/٨	٦/٧/٣
٥/٥	٥/٥	٢/٨	٦/٦
٥/٥	٩/٨	٤/٣/٣	٦/٣/٦
٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣

وقد ترد الأبيات الخمسة الاخيرة القاصرة على الملك مقتطعة وحكمها كما ذكرنا، أى يتساوى عدد مقاطع وفواصل البيتين الأول والثانى ، وهما فى الواقع البيتين السابع والثامن من القطعة كلها ، وقد يكون أحدهما مجزوءاً ، والبيت الأخير يكون دائماً ٣/٣/٤ ، ويتساوى عادة عدد مقاطع الجزء الأخير من الأبيات ماعدا البيت الثالث ، فهو يتكون من جزئين ، وقد لا يتفق مع الأبيات الأخرى فى تساوى الجزء الاخير منه بالجزء الاخير من كل من الابيات الاخرى ، مثال ذلك :

XLIX	L	LI	LII
٥/٩/٣	٥/٩/٣	٩/٣/٣/٣	٣/٦/٨/٣
٥/٩/٣	٥/٩/٣	٩/٣/٣/٣	٦/٨/٣
٤/٣	٨/٣	٧/٤	٨/٣
٩/٣/٣	٣/٣/٥/٣	٦/٦/٣	٨/٣
٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣

LIV	LV	LVI	LVII
٣/٥/٨/٣	٣/٣/٣/٥/٣	٥/٥/٤/٣	٨/٨/٣
٣/٨/٣	٣/٣/٣/٥/٣	٥/٥/٤/٣	٤/٨/٣
٥/٥	٥/٥	٥/٣	٥/٤
٨/٣	٣/٣/٥/٣	٨/٣/٣	٤/٨/٣
٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣

LX	LXII	LXIII
٨/٥/٣	٨/٤/٤/٣	٣/٣/٣/٨/٣
٨/٥/٣	٨/٤/٤/٣	٣/٣/٣/٨/٣
٥/٥	٥/٤	٦/٣
٣/٨/٣	٣/٥/٣	٦/٦/٣
٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣

ونجد فى القنى بعض التجوزات الشعرية ، منها :

(١) تحريك الساكن حركة إمالة قصيرة فينشأ من ذلك مقطع ، ولا يلجأ اليه الا ناظم ضعيف .

(٢) خطف الحركة على الصامت التالى ليصبح المقطعان مقطعاً واحداً ، وهذا غير مرغوب فيه .

(٣) تحريك حرف الروى ، إذا كان ساكناً ، حركة قصيرة مماثلة تشبه حركة الروم فى العربية .

أما عن تقدير هذا الشعر بحسب ذوقنا ، فأننا نعتبره مصطنعاً فى الفكرة وفى التعبير . فان الشاعر الحبشى إذا أراد أن يأتى بفكرة شعرية حاول قدر المستطاع تعقيدها وهو كلما أمعن فى تعقيد فكرته وتعبيره ازداد تقدير الناس له .

وأما عن كتابة الشعر الحبشى فهو يكتب عادة متصلا ، أى إن الأحباش لم يكتبوا كل بيت على سطر كما فى العربية بالرغم من وجود القافية التى تحدد البيت ، وإنما أشاروا الى انتهاء البيت بعلامة مميزة .

***

هذه المحاولة الأولى فى دراسة أوزان القنى ومقاييسه تجعلنا نتساءل عن أوزان الشعر الحبشى عامة : هل هو نتاج محض للعقلية الحبشية ؟ والجواب على هذا السؤال غير ميسور ، لأن مجموعات الشعر المختلفة مثل الديجوا والمواسعت والقنى والمعراف وطيب طيبان ومخبر مثمنان لم تدرس الى اليوم دراسة علمية مفصلة تسمح لنا بالقاء حكم شامل عليها . ولكن اذا لاحظنا أن مدائح العذراء مريم نقلت من العربية الى الحبشية ثم إن الامبراطور زرأ يعقوب (١٤٣٤ — ١٤٦٨) ألف على شاكلتها مدائح أخرى للعذراء سماها أرجانون ودّاسى ، وكذلك كتب الأحباش سير قديسيهم على نمط سير القديسين التى نقلوها عن أقباط مصر ، هذا الى أن الأحباش لم يأتوا بجديد فى الأدب الحبشى بل كان معظمه منقولا من الأدب القبطى ، أمكننا أن نفترض أن أوزان هذا الشعر وأحكامه جاءت الحبشة من الخارج ، وأن الأحباش ألفوا على غرارها ، ثم تطور الشعر الحبشى بعد ذلك تطوراً ذاتيا .

وهذا يفسر لنا ما ذهب إليه جويدى من وجود بعض الشبه بين القنى ، وهو شعر دينى ، وبين الشعر الشعبى ، وهو حبشى محض (I Guidi, qenē,o inni abissini, Roma1901) .

وأول ما يتجه اليه الذهن فى ذلك هو اللغة السريانية التى اتفق العلماء على أنها كانت إحدى اللغات التى تركت أثراً فى الحبشية منـذ عصر انتشار المسيحية هناك ، لأن بعض الرهبان التابعين الذين بشروا بها وترجموا الكتب الدينية كانوا من السريان . ولكن الشعر السريانى يقوم على تساوى عدد المقاطع فى كل بيت ولم يفرق فيه بين الحركات المشبعة والحركات القصيرة ، فهو فى وزنه وأحكامه[1] بعيد كل البعد عن وزن القنى وأحكامه .

ولعل الأثر الدينى الذى تركه أقباط مصر فى الحبشة وارتباط الكنيسة الحبشية فى تعاليمها وطقوسها بالكنيسة القبطية ارتباطاً تاما يجعلنا نحس أن يكون الشعر القبطى بألحانه قد أثر فى الشعر الحبشى . ولكن ليس فى الشعر القبطى سوى لحنين فقط : لحن آدام ولحن واطس ، وقد سمى الآدام من أول النص القبطى لثاوطوكية Theotokia الاثنين « آدم فيما هو حزين . . . » أما الواطس فسمى كذلك من أول ثاوطوكية الخميس القبطية وهى Pi-Batos أى العليقة « العليقة التى رآها موسى . . .[2] » .

والشعر القبطى[3] من ناحية الشكل يتكون من فقرات كل منها أربعة أبيات وتسمى الاستيخس، وهى لفظة يونانية قبطية (stoichos) أو(stichos) ومعناها فى الأصل : السطر أو البيت ، ثم أطلقت على الفقرة أو كما تسمى « الربع » .

وتكتب الأبيات فى المخطوطات القبطية كما فى الحبشية متصلة ، أى إنهم لم يفردوا سطراً لكل بيت . ويقوم وزن الشعر القبطى على الضغط فقط والتزام أبيات أربعة فى الفقرة . أما القافية فلم تكن معروفة فى الشعر القبطى القديم . ويتألف من ذلك وزن نغمى قوامه تساوى عدد مرات الضغط فى كل بيت ،

---

(1) M. Martin, de la Métrique chez les Syriens, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. VII, n. 2, Leipzig 1879 ; R. Duval, la Littérature Syriaque, Paris 1899, p. 16 ff.

(2) الابصلودية السنوية نشرها أقلاديوس بك لبيب ،طبعة عين شمس سنة ١٩٠٨ صفحتى ١٦١ و ٢١٣

(3) H. Junker, Koptische Poesie des 10 Jahrhunderts, Berlin 1908.

ولا يختفت فيه على الاطلاق إلى عدد مقاطع البيت . ويمكن في الغناء أن تطيل في المقاطع القصيرة حتى تتساوى مع المقاطع الطويلة لموازنة الضغط ، كما نجد ذلك في الشعر الديني الغنائي في اليونانية والحبشية .

والشعر القبطي من ناحية المعنى يتألف من فقرتين ، تشتمل الأولى على معاني مجازية وتشتمل الثانية على التصريح ، مثل قول الشاعر :

(١) أريد أن أذهب اليوم إلى جنتي ،
حتى آكل خبزي مع عسلي ،
وأشرب خمري مع لبني ،

يقول سليمان في نشيد الانشاد (يشير هنا الى نشيد الانشاد ٥ : ١) .

(٢) جنتي هي الكنيسة ،
وخبزي جسد المخلص ،
ودمه الطاهر ،
يغفر لنا خطايانا .

أخذت الكنيسة القبطية في أول نشأتها الشعر الكنسي المعروف لدينا عن اليونانية وعمدت إلى استعماله في تأدية الطقوس الدينية ، ثم ظهر الشعر القبطي متأثراً من الناحية الشكلية بالشعر اليوناني ، ولكنه يختلف عنه اختلافاً بيناً ، وازدهر في القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد . وكان مرجع الازدهار في هذين القرنين إلى أن الأقباط أرادوا أن يواجهوا العرب بشعر قبطي وطني فاستعانوا بطبيعة الحال في ذلك بالألحان والأوزان التي كانت شائعة بين الشعب ، وهي التي كانت معروفة لديه في الكنيسة وكانت متأثرة باليونانية ، ولكن اختلاف طبيعة اللغتين وتفاوت النطق بينهما أظهرا في الشعر القبطي خصائص ميزته وأبعدته عن الأصل اليوناني .

ثم نشأ نوع آخر من الشعر القبطي هو [1] (Triadon) المسمى بالمثلث في العصر الاسلامي . وقد تأثر هذا الشعر بالشعر العربي فالتزم القافية

(١) O. von Lemm, Das Triadon, Pétersbourg 1903.

وعرف المحسنات الشعرية . وهو يتكون من فقرات كل فقرة أربعة أبيات يلتزم البيت الرابع منها رويًا واحداً في كل القصيدة . والثلاث التي قبله تكون على روي آخر متشابه يختلف في كل فقرة . وهذا معروف في العربية في الزجل وفي شعر العتابة في العراق الآن وفي بعض الأشعار السريانية، وقد ورد للشاعر (كاليو) الذي عاش في منتصف القرن الثامن أو أوائل القرن التاسع الميلادي شعر بالعبرية يشابه هذا النوع . وليس للمثلث أي صلة بالرباعيات في العربية أو الفارسية . والواقع أن القافية دخلت هذا اللون من الشعر القبطي كما دخلت غيره من ألوان الشعر القبطي المتأخر عن طريق العربية ، وهي واضحة في الشعر الكنسي القبطي باللهجة البحيرية . أما الشعر القبطي القديم الذي وصلنا باللهجة الصعيدية فلم يعرف القافية .

ومن هذا نرى أن الشعر الحبشي لم يتأثر بالشعر القبطي إلا اذا اعتبرنا طريقة كتابته ، أي كتابة أبيات الفقرة الواحدة متصلة ، وكذلك الضغط في الغناء ، فربما كان للشعر القبطي بعض الأثر في هذا . أما عن الوزن فلا صلة بينهما على الاطلاق .

لذلك نتوجه في البحث عن هذه المؤثرات الخارجية الى ناحية أخرى هي اللغات السامية الجنوبية المواخية للغة الحبشية ، فنجد أن التزام القافية في القنى ظاهرة عرفت في الشعر السامي الجنوبي أولاً . وهذا يجعلنا نفترض وجود صلة بين القنى وبين الصيغ الشعرية الأولى في الجزيرة العربية ، ولكن يمنعنا من تحقيق ذلك اعتباران : الأول أننا لم نعثر الى الآن على نقوش شعرية في بلاد العرب الجنوبية . والثاني أن الصيغ الشعرية الأولى في اللغة العربية لم تدرس دراسة وافية تسمح لنا بفهم تطورها .

فالسجع كانت تحترفه فئة خاصة لأغراض متعددة ، فقد جاء في الكامل للمبرد (جزء ٣ صفحة ١٤٨ طبعة مصر سنة ١٣٤٧هـ) : « فان المختار كان يدعى أنه يلهم ضرب من السجاعة لأمور تكون ثم يحتال فيوقعها فيقول للناس هذا من عند الله عز وجل » .

فهل كانت للسجع ضروب متعددة لكل غرض وزن خاص يقوم على عدد المقاطع أو ما يماثلها ويشتمل على عدد معين من الفواصل تكون على قافية واحدة ؟ فاذا كان الأمر كذلك كان للكهانة ضرب وللأحكام ضرب وللدعاء ضرب وللهجاء ضرب وللنوائح ضرب وللقائف ضرب وللعائف ضرب وللحازي ضرب وللراق ضرب وللزاجر ضرب وللظواهر الجوية ضرب .

وضروب السجع متفرقة فى كتب العرب مثل أمثال الميدانى والأغانى ومروج الذهب والمستطرف وأسد الغابة والطبرى وغيرها وهى تشير إلى بعض أحكام السجع فى الجاهلية . يقول القزوينى فى الظواهر الجوية (الجزء الأول صفحة ٤٢ طبعة وستنفلد): «وللعرب أقوال فى مطالعها ومساقطها وصورها وأسمائها وأنوائها وما فيها من الأمطار والرياح والحر والبرد ، ولهم أسجاع فى طلوع نجم نجم وإمارات لخصب الزمان وجدبه » . وقد نقل السيوطى فى المزهر (الجزء الثانى صفحة ٣٢٦ مطبعة صبيح) عن كتاب الانواء لابن قتيبة : « يقول ساجع العرب . . . . » . وكذلك جمع ابن حمدون فى تذكرته الكثير من هذا السجع . ونرجو أن يستنبط لنا البحث والدراسة هذه الأحكام من بطون الكتب .

. . .

فلو ثبت أنه قد كانت للعرب ضروب مختلفة من السجع فى بلاد العرب الشمالية والجنوبية فقد كان لها إذن ما يقابلها فى الشعر الحبشى القديم ، أو هى قد أثرت فيه تأثيراً مباشراً ، ثم تطورت أوزانه إلى هذه الضروب المختلفة من القنى . أليس الرجز مثلا لهذا التطور الذى خرج من السجع (1) ؟

---

(1) Kremer, Beiträge zur Kenntniss der geschichte und Sitten der Araber vor dem Islam, Wiener Sitzungsberichte Phil. — hist. Kl. VI, ~~444-449~~, Wien 1851.; I. Goldziher, abhandlungen zur arabischen Philologie, Leiden 1896 ; C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, pp. 11, 12, Leipzig 1900.

في قراءات القرآن

للدكتور عبد الحليم النجار

تعتبر دراسة اللهجات المختلفة للغة الواحدة في نظر علم اللغات الحديث من أهم الدراسات المعينة على فهم نشوء تلك اللغة وتطورها . وكشف الجوانب النفسية والعقلية والاجتماعية من حياتها كشفاً صحيحاً واضحاً غير مزوّق ولا محجّب بحجب التنميق والزخرف التي يلجأ اليها الأدباء عادة في التعبير الفني العام .

وربما كانت دراسة قراءات القرآن — زيادة على فوائدها الجليلة من الوجهات الدينية والتاريخية والعلمية إطلاقا ، وفوق ضرورتها في حد ذاتها بالنظر إلى دراسة القرآن وتاريخه وكيفية نزوله الخ — ربما كانت عوناً مبيناً للباحثين على دراسة اللهجات العربية من أوثق المصادر . لا سيما اذا أعوزتنا وسائل تلك الدراسة ، وإذا كانت لم تحظ من اتجاه علماء العربية في عصر التدوين باهتمام يذكر ؛ ولا يتبادرنّ من هذا أن المرجع في اختلاف القراءات إنما هو إلى اختلاف اللهجات ألبتة وبصورة مطردة ، وإن كان يصح القول بأنه من أهم العوامل ، وأقوى الأسباب في ذلك الاختلاف .

ونريد هنا أن نمهد لهذه الدراسة تمهيداً بدائياً بتلخيص[1] نبذة في القراءات وبيان المراد منها ، وتعقيب بنظرة عابرة إلى عوامل نشأتها وتاريخ التدوين فيها .

---

(١) أكثر اعتمادنا في التلخيص المذكور على : النشر في القراءات العشر لشمس الدين ابن الجزري ، وشرح العقيلة لعلم الدين السخاوي ، وشرحها لابي اسحاق الجعبري ، وشرح الشاطبية له ؛ وكتاب الاتقان للجلال السيوطي ، (F. Buhl) في دائرة المعارف الاسلامية مادة قرآن ، ؛ (Massignon) في مادة قراءة من الدائرة المذكورة ، (Th. Nöldeke) في تاريخ القرآن ، (C. Brockelmann) في تاريخ الأدب العربي وغير ذلك من كتب القراءات وتفاسير القرآن .

١ ــ القراءات جمع قراءة مصدر قرأ [١] ، والجمع للتنويع ، والمراد والمتبادر من أنواع القراءات فى الاطلاق العلمى هو ذلك المعنى الاصطلاحى الذى يفهم استنباطاً من كلام المصنفين فى هـذا الموضوع ، وقد اتفق المستشرقون على تحديد ذلك المعنى بأنه [٢] : هو طريق تلاوة القرآن ورسمه بحروف والحركات والنقط أو ببعضها فقط ؛ وعندى أن هذا التعريف لا يخلو من بعض التساهل ، وأنه لا بد من تقييد هذا الاطلاق بقيد أساسى فى تعريف القراءات ، وعلى ذلك فالقراءات هى : الطرق والروايات القرآنية الثابتة بالأسناد والمتبعة لا المبتدعة فى تلاوة القرآن ورسمه . وإذاً فالرواية والاسناد جزء معتبر فى تعريف القراءات مطلقاً ، أى سواء كانت الرواية متواترة أو مشهورة أو آحاداً أو شاذة أو موضوعة أو مدرجة كما يأتى . أما ما يمكن أن يقرأ عليه القرآن من الوجوه المفترضة التى لم ترد بها رواية ، وإن كانت ذات وجه صحيح فى العربية ، ويحتملها لفظ القرآن أو كتابته ، فقد أجمع علماء القراءات المعتد بهم على إسقاطه ، وعدم اعتباره قراءة .

وما ذهب اليه بعض النحاة من تجويز الاجتهاد فى القراءة لمن هو عالم باللغة والعربية ، وانه على ذلك يصح قراءة القرآن بما يوافق العربية وإن لم تثبته الرواية ، فهذا من تعصب عدد من النحاة لفنهم ، وتأثرهم البعيد المدى بما تخصصوا فيه من الأنظار والقواعد ، وليس من القراءات فى شىء ، وقد شدد علماء القراءات النكير عليهم ولا يعرف هذا إلا عن أفراد قلائل ، كما ذكر عن أبى العباس المبرد ــ وهو نحوى كما ترى ــ أنه قال [٣] : لو كنت ممن يقرأ لقرأت « ولكن البَرّ » بفتح الباء ، يشير إلى قراءة « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البِرّ » بكسر الباء فيهما ، وانه كان

---

[١] راجع دائرة المعارف الاسلامية فى مادة قرآن للوقوف على الخلاف فى هذا اللفظ وهل هو عربى أو أصله عبرى أو سريانى .

[٢] راجع دائرة المعارف الاسلامية وتاريخ الأدب العربى (Brocklmann) ، تاريخ القرآن (Nöldeke) .

[٣] راجع سورة البقرة فى الكشاف ، وفى كتاب الانتصاف لابن المنير على هامشه .

يقرؤها بفتح الباء لو كان من القراء ؛ فأنت ترى أنه يعترف بأن هذا ليس فيه ، وأنه يرى أن المعنى لا يمنع بل ربما رجح القراءة بفتح الباء ، ولا مانع دون ذلك فى العربية . والظاهر أن المبرد نظر إلى المطابقة اللفظية بين اسم لكن وخبرها وهو مَن الموصولية ، ولكنه فاته ملاحظة المستدرك عليه وهو البر المنفى فى صدر الاية .

ومثل ذلك يقال فيما روى عن النحوى أبى عمر عيسى ابن عمر الثقفى (المتوفى سنة ١٤٩ هـ) من اعتماد قراءة القرآن على قياس العربية ، كما ذكر ذلك أيضاً عن طريقة ابن محيصن (المتوفى سنة ١٢٢ [1]) . وقد ذكر ابن الجزرى من خصائص قراءة أبى عمر الثقفى المذكور إيثاره للمفعول فى مثل « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، الزانية والزانى فاجلدوهما » وقد نوقشت هذه المواضع مناقشة طويلة فى البصرة ، كما ناقشها سيبويه أيضاً فى الكتاب (رقم ٣٣ ، ١١٦) ، وقد قال : ولكن أبت العامة إلا القراءة بالرفع .

وقد روى عن أحد القراء وهو أبو بكر محمد بن الحسن بن مقسم البغدادى المقرىء النحوى (المتوفى سنة ٣٥٤) أنه كان قد زعم أن كل من صح عنده وجه فى العربية بحرف من القرآن يوافق المصحف فقراءته جائزة فى الصلاة وغيرها . قال أبو طاهر بن أبى هاشم عقب ذلك فى كتابه البيان[2] : فابتدع بدعة ضل بها عن قصد السبيل وقال ابن الجزرى : وقد عقد له (لابن مقسم) بسبب ذلك مجلس ببغداد ، حضره الفقهاء والقراء وأجمعوا على منعه ، فتاب ورجع وكتب عليه بذلك محضر ، كما ذكره الحافظ أبو بكر الخطيب فى تاريخ بغداد وأشرنا اليه بالطبقات . ثم قال ابن الجزرى : ومن ثم امتنعت القراءة بالقياس المطلق ، وهو الذى ليس له أصل فى القراءة يرجع اليه ولا ركن وثيق فى الأداء يعتمد عليه ، كما روينا عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت

---

(١) طبقات القراء لابن الجزرى .

(٢) راجع : كتاب النشر لابن الجزرى ج ١ ص ١٧

رضي الله عنهما من الصحابة ، وعن ابن المنكدر وعروة بن الزبير وعمر ابن عبد العزيز وعامر الشعبي من التابعين أنهم قالوا « القراءة سنة يأخذها الآخر عن الأول ، فاقرأوا كما علمتموه » . ولذلك كان كثير من أئمة القراءة كنافع وأبي عمرو يقول : لولا أنه ليس لي أن أقرأ الا بما قرأت ، لقرأت حرف كذا وكذا وحرف كذا وكذا .

ولا يقال ان ابن الجزري قد اعترف في عبارته بأن القياس اذا كان له أصل في القراءة يرجع اليه ، وركن وثيق في الأداء يعتمد عليه ، صح اعتباره مرجعا في القراءات ، وان لم يرد به نقل ولا رواية ، فقد أجاب ابن الجزري نفسه على ذلك بما ملخصه : ان ذلك أولا قليل جداً بحيث لا يكون قراءة ولا بعض قراءة للقرآن ، وان هو الا جزئيات متفرقة لا يعتد بها كمثل ما اختير في تخفيف بعض الهمزات لأهل الاداء ، وفي اثبات البسملة وعدمها لبعض القراء ، ونقل « كتابيه انى » وادغام « ماليه هلك » قياساً عليه ، وكذلك قياس (قال رجلان ، وقال رجل) على (قال رب) في الادغام ، كما ذكره الداني وغيره ، ونحو ذلك مما لا يخالف نصاً ولا يرد إجماعا ولا أصلا ، وثانيا أن ذلك القياس حيث كان مرده الى إجماع انعقد ، أو أصل يعتمد ، وانما يصار اليه عند عدم النص وغموض وجه الأداء ، فهو لا يخرج عن كونه في حكم النص والرواية .

هذا وقد رأيت من تعريف القراءات أنها قد اتخذت عند العلماء مدلولا مستقلا أوسع بكثير من المعنى اللغوي ، حيث اعتبر[1] فيها أيضا جانب الكتابة ، ولذلك يقال هذا المصحف مكتوب بقراءة نافع ، وكتبته بقراءة حمزة والكسائي وغير ذلك . وان قال النخعي[2] انهم كانوا يكرهون أن يقولوا

---

(١) ثم قد أفرد بعض العلماء كتبا لرسم المصاحف ؛ مثل أبي داود السجستاني في كتاب المصاحف ، وأبي عمرو الداني في كتاب المقنع ؛ ولكن هذا لا يعني اعتبار ذلك فنا مستقلا بدليل استيعاب كتب القراءات لذلك أيضاً ، وبدليل اتحاد الأحكام في القراءات والكتابة كما سيأتي .

(٢) الاتقان للسيوطي : النوع السابع والعشرون .

قراءة عبد الله وقراءة سالم وقراءة أبيّ وقراءة زيد ، بل يقال كان فلان يقرأ بوجه كذا وفلان كان يقرأ بوجه كذا (أى تحفظا من نسبة القرآن الى غير الله) ، ولكن قد قال النووى : الصحيح أن ذلك لايكره (وهو ظاهر لأن المنسوب الى الأفراد إنما هو القراءة لا القرآن) .

وهناك استعمالات اصطلاحية أخرى للقراءات ترجع الى كيفية الاداء وصفاته ، بصرف النظر عن طريقة القراءة واسنادها ، كتنويع القراءات الى مثل قراءة التحقيق ، والترتيل ، والحدر ، والتدوير ، والتجويد ، وليس ذلك مقصوداً هنا كما ذكر ، بل هو من المباحث التى تناولتها كتب القراءات بالمعنى الأول .

٢ — ولكى نستطيع فهم الجو الذى نشأت فيه القراءات ، والعوامل التى أثرت فى ذلك، يجدر بنا أن نعرض وصفا تاريخيا موجزاً لكيفية نزول القرآن ، وحالة القرآن عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكيفية جمعه ، وأسباب اختلاف القراء ونشوء المدارس القرآنية ،ثم بيان أهم القراء والقراءات .

(١) روى بالطرق الصحيحة وتواتر عن النبيصلى الله عليه وسلم أنه قال « ان هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف ، فاقرؤا ماتيسر منه » ولقد كثرت الطرق والروايات المتضافرة على إسناد هذا الحديث الى الرسول حتى لايكاد يعتوره شك ، ولا تمس حاجة الي ذكر هذه الطرق والأسانيد لاسيما وقد أفردت الكتب فى ذلك . وحسبنا دليلا على ذلك رواية الحافظ أبى يعلى الموصلى فى مسنده الكبير أن عثمان رضى الله عنه قال يوما وهو على المنبر : أذكر الله رجلا سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال « ان القرآن أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف » لما قام ، فقاموا حتى لم يحصوا فشهدوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أنزل القرآن علي سبعة أحرف كلها شاف كاف » فقال عثمان رضى الله عنه : وأنا أشهد معهم .

وقد اتسعت هوة الخلاف بين العلماء حول المراد بهذه الأحرف السبعة حتى عد أكثر من أربعين قولا، مع إجماعهم جميعاً على أنه ليس المراد بها

قراءات سبعة من القراء كالسبعة المشهورين وإن ظن ذلك بعض العوام ، لأن هؤلاء السبعة لم يكونوا خلقوا ولا وجدوا وأول من اعتبر قراءاتهم أو جمعها هو أبو بكر بن مجاهد فى أثناء المائة الرابعة كما سيأتى ، ومع إجماعهم أيضا على أنه ليس المراد أن كل كلمة تقرأ على سبعة أوجه إذ لا يوجد ذلك فى كلمة من المشهور . وأصح الأقوال وهو الذى عليه أكثر العلماء واقتصر عليه صاحب القاموس : أن المراد بالأحرف أوجه من اللغات ، أى أن القرآن لا يخرج عن سبع لغات من لغات العرب نظراً إلى أن اللهجات التى كانت سائدة فى الجزيرة العربية ترجع إلى سبع كبرى وهى لغة قريش ، وهذيل ، وثقيف ، وهوازن ، وكنانة ، وتميم ، واليمن ؛ واطلاق الحرف على الوجه كثير فى اللغة ومنه قوله تعالى : ومن الناس من يعبد الله على حرف .

قال الحافظ أبو عمرو الدانى : معنى الأحرف التى أشار إليها النبى صلى الله عليه وسلم ههنا يتوجه إلى وجهين : أحدهما أن يعنى أن القرآن أنزل على سبعة أوجه من اللغات لأن الأحرف جمع حرف فى القليل كفلس وأفلس ، والحرف قد يراد به الوجه بدليل قوله تعالى — ومن الناس من يعبد الله على حرف — الآية ، فالمراد بالحرف هنا الوجه أى على النعمة والخير وإجابة السؤال والعافية ، فاذا استقامت له هذه الاحوال اطمأن وعبد الله ، وإذا تغيرت عليه وامتحنه الله بالشدة والضر ترك العبادة وكفر ، فهذا عبد الله على وجه واحد ، فلهذا سمى النبى صلى الله عليه وسلم هذه الأوجه المختلفة من القراءات والمتغايرة من اللغات أحرفا على معنى أن كل شىء منها وجه . والوجه الثانى أن يكون سمى القراءات أحرفا على طريق السعة كعادة العرب فى تسميتهم الشىء باسم ما هو منه وما قاربه وجاوره وكان كسبب منه وتعلق به ضربا من التعلق كتسميتهم الجملة باسم البعض منها ، فلذلك سمى النبى صلى الله عليه وسلم القراءة حرفا وإن كانت كلاما كثيراً من أجل أن منها حرفا قد غير نظمه أو كسر أو قلب إلى غيره أو أميل أو زيد أو نقص منه على ماجاء فى المختلف فيه من القرآن ، فسمى القراءة إذ كان ذلك الحرف منها حرفا على عادة العرب فى ذلك . وقال الشمس ابن الجزرى عقب ذلك : وكلا الوجهين محتمل ،

إلا أن الأول محتمل احتمالا قويا فى قوله صلى الله عليه وسلم سبعة أحرف أى سبعة أوجه وأنحاء ، والثانى محتمل احتمالا قويا فى قول عمر رضى الله عنه : سمعت هشاما يقرأ سورة الفرقان على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أى على قراءات كثيرة .

وكثير من الاحاديث ، وما ذكر من الحكمة فى نزول القرآن على سبعة أحرف ، وما صح من إعجاز القرآن وأن النبى صل الله عليه وسلم قد تحدى به جميع الخلق ، وكثير غير ذلك من الأدلة ، يدل دلالة تكاد تكون صريحة على أن المراد من الأحرف فى الحديث المذكور هو اللهجات ولغات العرب المختلفة [1] .

وقد رد[2] R. Geyer ،Th. Nöldeke ،Fr. Buhl وغيرهم من المستشرقين على المستشرق vollers الذى افترض أن القرآن كان قد نزل أولا بلهجة دارجة تختلف اختلافا كبيراً عن الأسلوب الأدبى الرفيع الخاضع لقواعد النحو والعربية وانه صحح بعد ذلك وصيغ صياغة جديدة ، معتمدين على أنه لم يرد حتى فى أقدم الروايات القرآنية ما يعضد ذلك كما لم يعرف عن أى قبيلة من العرب أسلوب دارج عار من قواعد النحو والعربية ، فضلا عن إعجاز القرآن وعدم ثبوت حالة واحدة تبت الشك فى ذلك بصورة جدية .

وقد تبين من كلام الدانى أيضاً أن تحديد السبعة الاحرف قد يكون مقصوداً وقد لا يكون مقصوداً والظاهر أن حصر القبائل السبع فيما ذكر غير مقصود وأن العدد مراد به الكثرة وإن كانت بعض الروايات تفيد ذلك التحديد كما ورد فى مراجعة الرسول ربه راجياً التهوين على أمته حتى بلغ سبعة أحرف .

وقد اتفق العلماء على أن اختلاف هذه الأحرف السبعة اختلاف تنوع وتغاير لا اختلاف تضاد وتناقض فان هذا محال أن يكون فى كلام الله تعالى ،

---

(١) وانظر أيضاً مقالا فى ذلك الموضوع للسيد محمد البيلاوى نشر فى مجلة لواء الاسلام عدد ٩

(٢) انظر دائرة المعارف الاسلامية .

قال سبحانه ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾ أي اختلاف تضاد وتناقض . قال ابن الجزري : وقد تدبرنا اختلاف القراءات فوجدناه لا يخلو من ثلاثة أحوال : أحدها اختلاف اللفظ لا المعنى . الثاني اختلافهما جميعاً مع جواز اجتماعهما في شيء واحد . الثالث اختلافهما جميعاً مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد ، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد . فأما الأول فكالاختلاف في الصراط وعليهم ويؤده والقدس ويحسب ونحو ذلك مما يطلق عليه أنه لغات فقط ؛ وأما الثاني فنحو مالك وملك في الفاتحة وكذا يكذبون ويكذبون (بالتشديد والتخفيف) لأن المراد بهم هم المنافقون لأنهم يكذبون بالنبي صلى الله عليه وسلم ويكذبون في أخبارهم ، وكذا ننشزها بالراء والزاي لأن المراد بهما العظام ، وذلك أن الله تعالى أنشرها أي أحياها وأنشزها أي رفع بعضها الى بعض حتى التأمت فضمن الله المعنيين في القراءتين . وأما الثالث فنحو : وظنوا أنهم قد كذبوا بالتشديد والتخفيف وكذا وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال بفتح اللام الأولى ورفع الأخرى ، وبكسر الاولى وفتح الثانية الخ[1] .

وإذاً فكل ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من القراءات وجب قبوله ولا يسع أحداً من الامة رده ولزم الايمان به وانه كله منزل من عند الله ، إذ كل قراءة منها مع الاخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الايمان بها كلها ؛ واتباع ما تضمنته علماً وعملا ، وها هو ذا عبد الله بن مسعود وهو من أجلاء رواة القرآن وله مصحف خاص به أخذ عنه — وهو غير المصحف العثماني — يقول : لا تختلفوا في القرآن ولا تنازعوا فيه فانه لا يختلف ولا يتساقط ، ألا ترون أن شريعة الاسلام فيه واحدة حدودها وقراءتها وأمر الله فيها واحد ، ولو كان من الحرفين حرف يأمر بشيء ينهى عنه الآخر كان ذلك الاختلاف ، ولكنه جامع ذلك كله ، ومن قرأ على قراءة فلا يدعها رغبة عنها ، فانه من كفر بحرف منه كفر به كله[2] .

---

(1) كتاب النشر ج ١ ص ٤٩

(2) كتاب النشر ج ١ ص ٥١

وبما ذكر يظهر الفرق بين اختلاف القراء واختلاف الفقهاء . فاختلاف القراء كله حق وصواب نزل من عند الله وهو كلامه لا شك فيه ؛ واختلاف الفقهاء اختلاف اجتهادى والحق في نفس الأمر واحد ، فكل مذهب بالنسبة الى الآخر فى الفقه صواب يحتمل الخطأ ؛ وكل قراءة بالنسبة الى الأخرى حق وصواب فى نفس الأمر . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأحد المختلفين أحسنت ، وللآخر أصبت ، وكذلك هكذا أنزلت : فصوب الرسول قراءة كل من المختلفين وقطع بأنها كذلك أنزلت من عند الله .

أما فوائد اختلاف القراءات وتنوعها مع سلامتها من التضاد والتناقض كما ذكر ، فقد استقصى العلماء ذلك بما لا مزيد عليه ؛ ويمكن تلخيصه فيما يأتى:

فمن فوائد الاختلاف التسهيل والتخفيف على الأمة كما قال الرسول لجبريل: « إنى أرسلت إلى أمة أمية فيهم الرجل والمرأة والغلام والجارية والشيخ الفانى الذى لم يقرأ كتابا قط » ، وكما ثبت أن الرسول أرسل للخلق كافة وألسنتهم مختلفة غاية الاختلاف كما هو مشاهد فينا ، ومن كان قبلنا مثلنا ، وكلهم مخاطب بقراءة القرآن ؛ قال تعالى : « فاقرؤا ما تيسر منه » ، فلو كلفوا كلهم النطق بلغة واحدة لشق ذلك عليهم وتعسر ، إذ لا قدرة لهم على ترك ما اعتادوه وألفوه من الكلام إلا بتعب شديد ، وربما لا يستطيعه بعضهم ولو مع الرياضة الطويلة وتذليل اللسان كالشيخ والمرأة ، فاقتضى يسر الدين أن يكون القرآن على لغات .

ومنها بيان حكم مجمع عليه كقراءة سعد بن أبى وقاص وغيره « وله أخ أو أخت من أم » بزيادة من أم عن القراءة المشهورة ، فهذه القراءة تبين أن المراد بالأخوة هنا هم الاخوة للأم . وهذا أمر مجمع عليه . ومنها ترجيح حكم اختلف فيه كقراءة « أو تحرير رقبة مؤمنة » بزيادة مؤمنة . وذلك فى كفارة اليمين ففيها ترجيح لاشتراط الايمان فيها كما ذهب اليه الشافعى وغيره ، ولم يشترطه أبو حنيفة ؛ ومنها الجمع بين حكمين مختلفين كقراءة : « ولا تقربوا النساء حتى يطهرن » أو يطهرن بالتشديد أو التخفيف ، فينبغى

الجمع بينهما ، وهو أن الحائض لا يقربها زوجها حتى تطهر بانقطاع حيضها وتطهر بالاغتسال ، ومنها اختلاف حكمين شرعيين كقراءة « فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم » بالكسر أو الفتح ، فالخفض يقتضى فرض المسح ، والنصب يقتضى فرض الغسل ، فبينهما النبي صلى الله عليه وسلم فجعل المسح للابس الخف والغسل لغيره . ومنها إيضاح حكم يقتضى الظاهر خلافه كقراءة « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله » وفى قراءة « فامضوا » فرفعت هذه ما يتوهم من الأولى من وجوب المشى السريع ، ومنها تفسير ما لعله لا يعرف كقراءة « كالصوف المنفوش » بدل « كالعهن » ، ومنها ما يرجح بعض الآراء الفقهية مثل قراءة « أو لمستم ، أو لامستم النساء » فعلى الأولى ينتقض وضوء اللامس ، وعلى الثانية ينتقض وضوء كل من اللامس والملموس .

ومنها بوجه عام ما فى ذلك من نهاية البلاغة ، وكمال الاعجاز ، وغاية الاختصار ، وجمال الايجاز ، إذ كل قراءة بمنزلة الآية ، إذ كان تنوع اللفظ بكلمة يقوم مقام آيات ، وهو مع كثرة هذا الاختلاف وتنوعه لم يتطرق اليه تضاد ولا تناقض بل كله يصدق بعضه بعضاً ، ويشهد بعضه لبعض على نمط واحد وأسلوب واحد ، إلى غير ذلك من الفوائد الكثيرة[1].

(٢) قبض النبي صلى الله عليه وسلم والكتابة منتشرة فى الجزيرة العربية ، وقد تضافرت الأدلة المادية والاخبارية على ذلك ، ولم يكد ينكره أحد من المستشرقين أو غيرهم ، بل لقد شك بعضهم فى أن الرسول نفسه كان يقرأ ويكتب وإن أجمعت الأمة على خلاف ذلك . نعم ربما كانت هناك مبالغات غير مقبولة فى بعض الروايات عن تكييف انتشار الكتابة ، وربما لا يمكن إثبات أن كثيراً من النساء كن يكتبن ويقرأن كما روى عن حفصة وأم كلثوم وعائشة وأم سلمة وغيرهن ، ولكن المعقول والمقبول هو أن عاصمة تجارية لا يستهان بها فى الجزيرة العربية مثل مكة أو المدينة لم يكن ممكنا أن تخلو من كتاب يحررون العقود ، ويقيدون المعاملات . والروايات متضافرة

---

(١) انظر النشر لابن الجزرى والاتقان للسيوطى وغيرهما فى فوائد اختلاف القراءات .

على أن قليلا من العرب عامة ، وبضعة عشر من قريش خاصة ، وبعض أفراد من أهل المدينة ومجاوريهم من اليهود كانوا يكتبون فى عهد البعثة المحمدية وأن الرسول لما انتصر على قريش فى يوم بدر وأسر منهم جماعة كان فيهم بعض الكتاب ، فقبل الفداء من أميهم ؛ وفادى الكاتب منهم بتعليم عشرة من صبيان المدينة ، وكان ذلك سبباً فى انتشار الكتابة بين المسلمين ، ثم اتسع أمرها ، وزاد عدد من يحسنها بعد فتح مكة ، وكان الرسول يحث على تعلمها وتعليمها . وما تم نزول القرآن حتى كان لرسول الله أكثر من أربعين كاتباً .

وها هو ذا نص القرآن يحكى عن الكفار : « إن هى إلا أساطير الأولين اكتتبها .. » أى فقد كان مكتوبا ، وهذه قصة إسلام عمر ، حيث خبأت أخته الكتاب عنه ، وذاك هو قوله تعالى : « لا يمسه إلا المطهرون » وكثير غير ذلك .

أما البحث فى ماهية هذه الكتابة وأصلها الذى نقلت عنه ، ووسائط ذلك النقل ، ثم البحث فى الكتابة من الناحية المادية ، وكيفية تطورها من نقش وحفر ، إلى كتابة فى العسب واللخاف : ثم فى الجلود أو البردى أو الأوراق وما كان يكتب به من أقلام وحبر الخ فليس من شأننا هنا .

(٣) هذا ولا يمكن الجزم بأن القرآن كان قد جمع عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل نستطيع أن نقول إن الذى كان سائداً بين المسلمين فى عهد الرسول وبعده بل حتى يومنا هذا هو أن الاعتماد فى نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على خط المصاحف والكتب . قال الامام ابن الجزرى[١]: وهذه أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة . وقد كثرت النصوص والنقول فى اثبات ذلك ، ومن الثابت المسلم به عند رجال النقل أن القرآن لم يجمع[٢] فى مصحف جامع على عهد الرسول ، والسبب فى ذلك أولا ماذكر من اعتقاد المسلمين ان العمدة فى نقل القرآن على حفظ الصدور ؛ بدليل أن أبا بكر لم يوافق على جمع المصحف كتابة إلا بعد مشقة وعناء

(١) النشر ج ١ ص ٦

(٢) كما نقله السيوطى : انظر الاتقان : النوع الثامن عشر .

ـ كما قال عمر ـ وثانياً ، كما أشار اليه الخطابى[1] وغيره أن القرآن حتى وفاة الرسول كان لا يزال فى دور النزول أو ورود ما ينسخ بعض أحكامه أو تلاوته. ولا يمنع من ذلك أن جبريل كان يعارض النبى القرآن (يعرضه عليه) فى كل سنة مرة وأنه عارضه فى العام الأخير مرتين .

على أنه قد قامت جميع الشواهد على أن القرآن قد كتب أكثره فى عهد الرسول ، على الأقل ما نزل منه بعد الأعوام الأولى للبعثة [2] ، وإن لم يجمع فى موضع واحد ولم ترتب سوره ترتيباً كلياً . أما ترتيب الآيات فقد انعقد الاجماع على أنه توقيفى تم [3] فى عهد الرسول . وقد كان يكتب على عهد الرسول فى العسب واللخاف ، والاقتاب والاكتاف والرقاع والاضلاع وغير ذلك ، على أن العلماء يسمون هذه الكتابة التى تمت فى عهد الرسول على النحو الذى ذكرناه جمعاً للقرآن ، ويعتبرونه الجمع الأول [4] . ولا مانع من ذلك إذا فهمنا من الجمع استيعاب كل ما نزل من القرآن بالكتابة ، وعدم ضياع شىء منه ، وإن لم يكن ذلك فى كتاب واحد أو صحف متساوية ، وعلى ترتيب للسور معين . كما أن بعض الروايات تذكر عن عدد من الصحابة أنه كان قد جمع القرآن عند وفاة الرسول كما ذكر ذلك عن جم غفير يبلغ بضع مئين منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة وسعد وابن مسعود وغيرهم . وقد شرح العلماء الجمع هنا بمعنى الحفظ فى الصدور ، لما ثبت من أن أول جمع للقرآن فى المصاحف انما تم فى عهد أبى بكر .

(٤) فى عهد الرسول كان خطب المسلمين يسيراً ، إذا اشتبهت القراءة على أحدهم ، أو اضطرب عليه وجه الصواب فيها ؛ فقد كانت أعلام الوحى منشورة ، ووسائل اليقين ميسورة ؛ وها هو ذا رسول الله بين ظهرانيهم يجمع كلمتهم ، ويوحد صفوفهم ، ويرشدهم إلى خير دينهم ودنياهم ، فلما توفى الرسول غار ذلك النبع الذى كان يفيض فى حياته ، وغاب عنهم النور الذى

---

(١) الاتقان فى الموضع المذكور .

(٢) انظر دائرة المعارف الاسلامية والسيوطى فى الاتقان ، النوع الثامن عشر .

(٣) كما نقله السيوطى عن الزركشى وغيره ، الاتقان ، النوع الثامن عشر .

(٤) كما نقله السيوطى عن الحاكم فى المستدرك ؛ اتقان النوع الثامن عشر .

كان يطالعهم فيكشف شبهاتهم ، ويشفى صدورهم . وبهذا عظمت فى أعينهم قيمة القرآن أكثر من ذى قبل . فقد بدأوا حينئذ يشعرون أن الله قد أتم نوره ، وأكمل لهم دينهم الذى ارتضى لهم ، وختم الكتاب الذى أرسله اليهم ، وانه لم يعد باقياً لهم من ذلك العهد السعيد ، عهد الرسالة بالايمان والتوحيد ، ولا من آثار ذلك الرسول العظيم والنبي الكريم إلا كتاب الله ؛ وان ليس هناك أعظم فى الاسلام بعد رسول الله . إلا كلام الله . وأخذوا يلمسون بأيديهم أن الاحتفاظ بالقرآن وبروايات القرآن عن الرسول معناه تلقى كلام العلى الأعظم ، عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم . أفلا يصح أن يقوم هذا الاعتبار وحده دافعاً قوياً إلى ضرورة الاهتمام بجمع القرآن والاحتفاظ بقراءاته ، حرصا على ذلك التراث الأقدس ، والكنز الأنفس أن يعصف به اختلاف الألسنة والأزمنة والأمكنة ، فيقع الاسلام والمسلمون فيما وقع فيه اليهود والنصارى من تبديل وتحريف ؟ يضاف إلى ذلك استحرار القتل باليمامة ، وسقوط عدد كبير من أجلاء القراء فى حرب مسيلمة الكذاب ؛ مما جعل عمر رضى الله عنه يخشى ضياع القرآن أو القراءات الثابتة عن الرسول ، فيهرع ويفزع إلى الخليفة الأول أبى بكر أن يشرح صدره لجمع القرآن ، ويقنعه بذلك بعد مشقة ، لخشيته من أن يبتدع فى الاسلام جديداً ، ويفعل ما لم يفعله الرسول ولم يأمر به ، ثم يشرح الله صدر أبى بكر بعد لأى فيكلف زيد بن ثابت الانصارى من بنى النجار بذلك ، وهو ممن جمع القرآن حفظاً وشهد العرضة الأخيرة ، على أن يجمع زيد كل القرآن مما كتب فيه من الصحف والألواح والعسب وغير ذلك وأن يقابل ذلك بما فى صدور الرجال ، ولا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شهيدان على تلقيه سماعا عن الرسول ، هذا مع أن زيداً نفسه كان يحفظه كاملا ، فكان يفعل ذلك مبالغة فى الاحتياط . وتم له ذلك إلا فى آيتين وجد كلا منهما عند واحد فقط ، الأولى آخر سورة التوبة « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » حتى آخر سورة براءة ، والثانية « من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه الخ الآية ! » .

---

(1) الاتقان للسيوطى النوع الثامن عشر .

ولما أتم زيد كتابة الصحف على الوجه المطلوب حملها إلى أبي بكر فبقيت عنده مدة حياته ، ثم لما حضرته الوفاة سلمها إلى عمر فأمسكها مدة حياته ، فلما مات انتقلت إلى ابنته حفصة أم المؤمنين . وإنما سلمها أبو بكر إلى عمر لنصه على خلافته ، ولم يسلمها عمر إلى عثمان للشورى .

والظاهر أن النسخة التي كتبها زيد وسلمها الى أبي بكر كانت أصلا أخذ عنه كثيرون ، وبهذا يفهم سبب بقائها عند أبي بكر ثم انتقالها الى عمر ثم الى حفصة حيث أعطاها عمر إياها أو أوصى لها بها لتكون في مأمن عندها حتى يستقر قرار المسلمين في أمر الخلافة ، ليرجع اليها عند الضرورة — كما فعل عثمان — وان كانت بين أيدي المسلمين نسخ مأخوذة منها ، على أنه لا دليل هناك على أن نسخاً من ذلك القرآن أرسلت الى البلاد الاسلامية خارج المدينة ، بل الظاهر أن عدداً من قراء الصحابة كتبوا القرآن أيضاً من تلقاء أنفسهم كما عرف عن الأربعة المشهورين : أبي بن كعب ، وعبد الله بن مسعود ، وأبي موسى الأشعري ، ومقداد بن الأسود . ولا مجال هنا للكلام على هذه النسخ والمقارنة بينها جميعاً .

والظاهر أيضاً أن هذا الجمع كان دون ترتيب للسور ، وأن ذلك الترتيب انما حصل في مصحف عثمان كما يؤخذ من جملة النصوص [1] ، وكما نص عليه ابن عطيه والقرطبي [2] ، وقرره (Fr. Buhl) في دائرة المعارف الاسلامية. وان ذهب كثير من العلماء الى أن ترتيب السور أيضاً توقيفي تم في عهد الرسول [3] .

والظاهر كذلك أن زيد بن ثابت كتب القرآن هذه المرة في صحف « لا مصحف » لمجرد حفظ القرآن وخشية أن يذهب من القرآن شيء بذهاب حملته ، فجمعه في صحائف مرتبة الآيات على ماجاء به التوقيف ، وان كان مطابقاً لجمع الأحرف التي نزل بها القرآن كما ذكر ذلك السخاوي في كتاب

---

(١) راجع الاتقان للسيوطي : النوع الثامن عشر .
(٢) نولدكه ج ٢ ص ٢٤
(٣) السيوطي في الموضع المذكور .

جمال القراء وغيره ، وكما يستفاد من الخلاف الناشيء عقب ذلك والداعى الى تدوين مصحف عثمان وأمر عثمان بالاعتماد على لسان قريش . وان كان من أسباب الخلاف أيضاً وجود نسخ أخرى للقرآن كما ذكر من قبل .

وهناك شبه أخرى — غير قليلة — أشار اليها (Fr. Buhl) فى دائرة المعارف الاسلامية ، (Nöldeke) فى تاريخ القرآن . ولا متسع لاستقصائها وتحليلها فى هذه البداءة العاجلة .

(٥) كان من أثر التوسع فى الفتح الاسلامى ، وكثرة الداخلين فى الاسلام أفواجاً من الأعاجم ووجود مصاحف مختلفة — كما ذكر — إما لاختلاف الروايات أو لاختلاف القراء والقراءات أن فزع الناس الى عثمان فى خلافته يلفتون نظره الى ما قد يترتب على ذلك كله من حدوث الفتن بين المسلمين اذا أنكر بعضهم على بعض قرآنه . وقد روى البخارى[1] عن أنس أن حذيفة ابن اليمان قدم على عثمان وكان يغزى أهل الشام فى فتح أرمينية واذربيجان مع أهل العراق . فرأى حذيفة ناساً من أهل حمص يزعمون أن قراءتهم خير من قراءة غيرهم وأنهم أخذوا القرآن عن المقداد ، ورأى أهل دمشق يزعمون أن قراءتهم خير من قراءة غيرهم ، ورأى أهل الكوفة يقولون مثل ذلك وانهم قرؤا على ابن مسعود ، وأهل البصرة يقولون مثله وأنهم قرؤا على أبى موسى ويسمون مصحفه « لباب القلوب » فأفزعه ذلك وسار الى عثمان بالمدينة فقال له يا أمير المؤمنين انى قد سمعت الناس اختلفوا فى القرآن اختلاف اليهود والنصارى حتى ان الرجل ليقوم فيقول هذه قراءة فلان . فجمع عثمان الناس وعدتهم يومئذ اثنا عشر ألفاً فقال ماذا ترون فقد بلغنى ان بعضهم يقول ان قراءتى خير من قراءتك ، وهذا يكاد أن يكون كفراً ، قالوا فماذا ترى ؛ قال أرى أن أجمع الناس على مصحف واحد فلا يكون اختلاف فقالوا نعم الرأى ما رأيت ، فأرسل عثمان الى حفصة أن أرسلى الى بالصحف ننسخها

---

(١) البخارى : فضائل القرآن . وقد ذكرت هذه الرواية فى كثير من كتب التفسير والتاريخ والقراءات والطبقات بتفاصيل مختلفة .

ثم نردها اليك فأرسلت اليه بها ، ثم أحضر عثمان زيد بن ثابت من الأنصار ونفراً من قريش وهم : عبد الله بن الزبير وعبد الله بن عباس وعبد الله ابن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وسعيد بن العاص وابان بن سعيد وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام . فقال عثمان من أكتب الناس ؟ قالوا كاتب رسول الله صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت ، قال فأى الناس أعرب ؟ قالوا سعيد بن العاص قال فليمل سعيد وليكتب زيد ، وقال لهم اجمعوا هذه الصحف فى المصاحف . قال الامام مالك رضى الله عنه : وإنما ألفوا القرآن على ما كانوا يسمعونه من النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان زيد بن ثابت شهد العرضة الأخيرة وكان يقرئ الناس بها حتى مات ، ولذلك اعتمده الصديق فى جمعه وولاه عثمان كتبة المصاحف .

وإنما أمر عثمان زيداً ومن ضمهم إليه أن ينسخوا من الصحف مع أنهم كانوا حفظة لتكون مصاحفه مستندة الى أصل أبى بكر المستند الى أصل النبي صلى الله عليه وسلم المكتوب بين يديه بأمره فينسد باب القالة وأن يزعم زاعم أن فى الصحف قرآنا لم يكتب ، وأن يرى إنسان فيما كتبوه شيئاً مما لم يقرأ به فينكره ، فالصحف شاهدة بصحة جميع ما كتبوه ، وخص زيداً بولاية كتبة المصاحف لأن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما اختاراه واعتمدا عليه فى جميع المكتوبات المتفرقة فى الصحف ، وضم اليه جماعة مساعدة له ولينضم العدد الى العدالة ، وكانوا من قريش لأن القرآن نزل أول حروفه بلغتهم ؛ وكانوا المعينين خاصة لاشتهار ضبطهم ومعرفتهم .

قال القسطلانى وابن حجر فى تحديد الوقت الذى حصل فيه ذلك : وكان ذلك فى سنة خمس وعشرين للهجرة ، قال وغفل بعض من أدركناه فذكر أنه كان فى حدود ثلاثين ، ولم يذكر مستنده ، أما نولدكه فيفترض صحة الرأى الأخير .

واختلف فى عدد المصاحف التى كتبها عثمان ، فالذى صوبه ابن عاشر فى شرح الاعلان أنها ستة : المكى والشامى والبصرى والكوفى والمدنى العام

الذى سيره عثمان رضى الله عنه من محل نسخه الى مقره، والذى الخاص به الذى حبسه لنفسه وهو المسمى بالامام، وقال الحافظ بن حجر والجلال السيوطى. المشهور أنها خمسة ؛ وقال بن أبى داود: سمعت أبا حاتم السجستانى يقول : كتب سبعة مصاحف الخ.

هذا وقد يتبادر الى كثير أن المصاحف العثمانية قد التزمت وجها واحداً من الوجوه السبعة ، وأن هذا الوجه هو لغة قريش ، وليس هذا بصحيح ، فان الظاهر من مقابلة النصوص جميعا هو أن الصحابة كتبوا فى هذه المصاحف كل ما تحققوا أنه قرآن وما علموه استقر فى العرضة الأخيرة وما تحققوا صحته عن النبي صلى الله عليه وسلم فى غيرها ولم ينسخ ، ولذلك اختلفت المصاحف بعض اختلاف ، وتركوا ما سوى ذلك ، نحو فامضوا ، « وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصباً . وأما الغلام فكان كافراً » الى غير ذلك [1] وأياً كان الأمر فقد اختلف العلماء اختلافا كبيراً فى : هل المصحف العثمانى مشتمل على جميع الأحرف السبعة أم لا [1]. ورأى ابن الجزرى هو أن تعدد مصاحف عثمان رضي الله عنه قصد انفاذ ما وقع عليه الاجماع الى أقطار بلاد المسلمين واستشهاره ومن ثم بعث الى أمرائه بها وكتبوها متفاوتة فى إثبات وحذف وبدل وغيرها ، لأنه قصد اشتمالها على الأحرف السبعة . فجعلوا الكلمة التى تفهم أكثر من وجه بصورة واحدة نحو : فتبينوا ، وننشرها ، وأف ، وهيت ، وأخويكم ، على حالها فى جميع المصاحف ، والتى لا تدل على أكثر من قراءة كذلك بصورة فى البعض وبأخرى فى أخرى ، نحو وأوصى ؛ ووصى ؛ وبالزبر وبالكتاب ، وبالزبر والكتاب ، فان الله هو الغنى ، فان الله الغنى الى غير ذلك ، وإنما كتبت هذه فى البعض بصورة وفى آخر بأخرى ، لأنها لو كررت فى مصحف لتوهم نزولها كذلك ، ولو كتبت بصورة فى الأصل وبأخرى فى الحاشية لكان تحكما مع إيهام التصحيح . وجردوها كلها من النقط المبينة للحروف

---

(1) راجع كتاب النشر لابن الجزرى ج ١ ص ٣١

والشكل الدال على الحركات . ولذلك كره ابن عمر وابن مسعود وجماعة من التابعين نقط المصحف وشكله كما ذكر في المقنع ، لما روى جردوا مصاحفكم .

(٦) قد رأيت من ذلك كله أن عثمان لم يكن يريد كتابة مصحف واحد ذى قراءة واحدة يجبّ بها الخلاف ، ويقضى بها على الرخصة التى ورد بها الحديث المتواتر من أن القرآن أنزل على سبعة أحرف ، بل الظاهر أنه أراد أن يبين القراءات المجمع عليها ، والتى يصح اعتمادها والرجوع اليها ، لئلا يتسع الخرق على الراقع ويسىء الناس استعمال الحرية التى أباحتها السنة لهم فى قراءة القرآن ، فيدخلوا فى كلام الله ما ليس منه ، أو يحذفوا منه ما ليس فيه . فمصاحف عثمان إذاً بمثابة الصوى والأعلام المرفوعة فى كل اقليم إسلامى يرجع إليها كلما حزب الأمر ، وإن كان الاعتماد فى نقل القرآن من قبل ومن بعد على الحفاظ الذين أنفذهم عثمان كما أنفذهم الاامان قبله الى الأقطار للتعليم ، وإنما جعل عثمان هذه المصاحف أصولا ثوانى حرصاً على الاتقاذ ، ولذلك أرسل الى كل إقليم مصحفه مع من يوافق قراءته فى الأكثر فقد روى أن عثمان أمر زيد بن ثابت أن يقرىء بالمدنى ، وبعث عبد الله ابن السائب مع المكى ، وبعث المغيرة بن شهاب مع الشامى ، وأبا عبد الرحمن السلمى مع الكوفى ، وعامر بن قيس مع البصرى ، فقرأ أهل كل مصر بما فى مصحفهم ونقلوه عن الصحابة الذين تلقوه من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاموا فى ذلك مقام الصحابة ، ثم تجرد قوم للقراءة والأخذ ، واعتنوا بضبط القراءة أتم عناية حتى صاروا فى ذلك أئمة للاقتداء ، وأنجم للاهتداء يرحل إليهم ويؤخذ عنهم . أجمع أهل بلدهم على تلقى قراءاتهم ولم يختلف عليهم اثنان فى صحة روايتهم ولتصديهم للقراءة نسبت إليهم ، وكان المعول فيها عليهم .

وإذاً لم يكن فى الكتابة ما يظنه البعض من استئصال العلة وقمع النائرة ، ولعل لله فى ذلك أمراً هو بالغه وحكمة أرادها — كما ذكر — فقد كان

ذلك سبباً فى أن يعنى المسلمون العناية القصوى بحفظ الروايات وتلقى القراءات ، واتخاذ المصاحف المكتوبة رمزاً فقط لما يتلقونه عن القراء لا يدل عليه دلالة حرفية بل دلالة رمزية ، وصدق الله العظيم « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » .

وأيا ما كان فقد كتبت مصاحف عثمان باجماع الصحابة ، كما انعقد اجماع الأمة على تلقى تلك المصاحف بالقبول ، وهذا إجماع من الأمة المعصومة من الخطأ على ما تضمنته هذه المصاحف وعلى ترك ما خالفها من زيادة ونقص وإبدال كلمة بأخرى أو حرف بآخر ، واتفق أكثر العلماء على وجوب اتباع الرسم العثمانى فى كتابة القرآن ! وان فصل مالك فى ذلك بين كتابته ليكون أصلا وأما يرجع اليه ، فهذا تجب كتابته وفق المصاحف العثمانية ، وبين كتابته للتعليم والتحفيظ كما يفعله الصبيان فهذا يجوز أن يكتب بالخط العادى .

٣ — يتبين من كل ما ذكر كيف نشأت القراءات والمدارس القرآنية فى الأقاليم الاسلامية ، فقد كانت العمدة فى نقل القرآن — كما قلنا — على الرواية عن الحفاظ فى كل اقليم ، ولكل اقليم مصحفه وقراءته ، ولذلك اضطر المسلمون والعلماء بخاصة الى أعتبار ضوابط يعتمد عليها فى ضبط القراءة الصحيحة التى يصح الأخذ بها وابتناء الأحكام عليها لا سيما إذ كان القرآن معلمة الاسلام الكبرى وسنده الأعظم فى جميع العلوم . ولذلك اتفق العلماء على حد جامع لما يقرأ به من الروايات وهو : كل ما وافق أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً ، ووافق العربية ولو بوجه ، وصح اسناداً . سواء كان عن القراء السبعة أم العشرة أم غيرهم . ومتى اختل ركن من هذه الثلاثة فى حرف يحكم عليه بالشذوذ . قال ابن الجزرى فى النشر[1] : كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا ، وصح سندها فهى القراءة الصحيحة التى لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها ، بل هى من الأحرف السبعة التى نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها ،

(١) ج ١ ص ٩

سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة ام غيرهم من الأئمة المقبولين :
ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة ،
سواء كانت عن السبعة أم من هو أكبر منهم . هذا هو الصحيح عند أئمة
التحقيق من السلف والخلف ، صرح بذلك الامام الحافظ أبو عمرو عثمان
ابن سعيد الدانى ؛ ونص عليه فى غير موضع الامام أبو محمد مكى بن أبى طالب .
وكذلك الامام أبو العباس احمد بن عمار المهدوى ، وحققه الامام الحافظ
أبو القاسم عبد الرحمن بن اسماعيل المعروف بابن أبى شامه . وهو مذهب
السلف الذى لا يعرف عن أحد منهم خلافه .

[للبحث بقية]

حور محب

للدكتور أحمد بدوى

لا نكاد نعلم عن أيام حداثته ولا عن عهد صباه شيئاً . وإنما نعلم انه ولد فى «حات نبسوت» وكان ذلك فى عهد فرعون مصر «امينوفيس الثالث» وحوالى عام ١٣٩٥ ق . م . وهو زمن كانت الخدمة العسكرية فيه سبيل التقدم . على أن الفتى لم يدخل الجيش وهو يختلف إلى الميادين ، وإنما دخله وهو يرابط أيام السلام فى «منف» . لأن أمور الامبراطورية فى ذلك الوقت كانت قد استقرت ، وجلس عاهلها على العرش ، يتمتع بثمرات الجهاد من أيام أسلافه ، ويستمرىء الطيبات من نعيمها ولذاتها . والعجيب أن الوقت الذى دخل فيه الفتى فى خدمة الجيش ، كان أدباء العصر ينزعجون من اقبال الشباب على الجيش وانصرافهم عن صناعة الأدب والكتابة ، وكانوا ينعون على الجيش ، ويسطرون القصار والطوال من مقطوعات الأدب ، يصورون فيها تلك الحياة الخشنة التى يحياها الجندى ، ويصورون فيها بؤسه ورقة حاله ، وكيف أن النعمة تنفر من حياة الجند وتصد عنها ، فتتركها خشنة قاسية لا لين فيها ولا رحمة ، وإنما هى حياة أشبه ما تكون بحياة الدواب والانعام .

والظاهر أن الفتى لم يقبل على الجيش الا بعد أن تعلم الكتابة وحذق فنونها ، وسنرى عند المضى فى درس حياته ، انه لم يكن من عامة الكتاب ، وإنما كانت ثقافته ممتازة ، يشير الى ذلك فخره بالانتساب الى رب المعرفة ، واغتباطه بما رزقه من أسرار العلم والثقافة [1] وليس من شك فى ان ثقافة الفتى فى صباه

---

(١) يشير الى ذلك تمثاله المعروف ، وما بقى عليه من نصوص توحى الى قيمة الرجل من هذه الناحية . انظر ص ١١ آمارب المعرفة هو چحوتى (= توت) رب الاشمونين ورمز العلم والمعرفة والحكمة .

قد أتاحت له الاطلاع على ما صور الأدباء من حياة الجند ، ولكنه لم يصد عنها ، ولم يهرب منها ، وإنما دخلها مقبلا عليها ، راضيا بها ، دخل يخدم فى ادارة الجيش ، فبلغ فيها منصبا يساوى منصب « مدير القرعة » أو ما يشبه ذلك .

ثم بدأ «حورمحب» يلعب دوره على مسرح السياسة المصرية أيام « امينوفيس الرابع » ، وظل التوفيق يلازمه ، حتى سوى له العجائب من الأمر على عهد « توت عنخ آمون » ، إذ وصل الى مركز فى سياسة الدولة لم يصل اليه واحد من قبله ولا من بعده ، وما قدر صاحب العرش أن فتى « حات نيسوت[1] » ذلك الجندى المجهول ، قد ولد ليجلس من وزانه على العرش ، وأن رب اقليمه الصغير « حورس » ، قد كان يدخره لعرش « آمون » . زعم « حورمحب » أن ربه هذا ، قد كان صاحب الفضل عليه . تبناه طفلا ، وحماه صغيراً ، ورباه ناشئا ، ورقاه حتى جعله على رأس الناس . وظل يرعاه ويكفله ويسدد خطاه ويهديه حتى رفعه على العرش . ومن قبل أعجب الفتى مليكه ، وملأ رأسه وقلبه وعينيه ، حتى لم يعد يجد له فى البلاد نظيراً ، فجعله أول رجال دولته ، وعهد اليه بقانون الدولة يهذبه ويرعاه ويشرف على تنفيذه[2] .

جاء فى سيرته ، انه كان ، عزيز الجانب ، رفيع المقام ، وانه كان موفقا يعجب الناس بحديثه ، اذا ما هو وقف بين يدى مولاه يتحدث اليه فى أمور الدولة وسياستها . كما كان فرعون يسر بحديثه ، ويرضى عن رأيه ، ويغتبط بتصويبه كلما استمع اليه[3] ويتحدث الرجل بنعمة الله عليه فيقول : « إن فضائل أرباب البلاد الكبرى مثل « بتاح » و « تحوتى » ، قد استقرت فى نفسه فملأتها .

وليس من شك فى أن نفوذ الرجل قد غدا قوياً لا يكاد ينازعه فيه أحد ، وأضحى سلطانه واسعا لا يكاد يجد له حدا إلا على أبواب العرش ، ولم يكن

---

(١) العاصمة النيابية للاقليم السابع عشر من أقاليم الصعيد ، ولعل أطلالا من آثار ذلك الاقليم ما زالت تدخرها الأرض حول قرية الشيخ فضل ، أو بلدة القيس من أعمال مركز بنى مزار ، من اقليم المنيا .

(٢) انظر تاريخ منف . Badawi, Ahmad, Memphis Als Zweite Landhauptstadt im R.N.

(٣) انظر نفس المرجع السابق .

يمنعه من الوصول الى العرش عجز ولا ضعف ، وإنما حال بينه وبين العرش يومئذ خلقه الكريم ، ورغبته الصادقة فى تجنيب بلاده شر الفتنة ، وجعله مصلحة وطنه وخير أمته فوق كل اعتبار . فلينتظر إذاً حتى يتهيأ له العرش فيقدم نفسه اليه ، بعد أن وصل الى منصب رفعه الى درجة الوصاية على عرش الملك الصبي « توت عنخ آمون »[1] وبعد أن آلت إليه امارة الجيش ، واتخذ من منف قلعة له يدير منها دفة الأمور جميعا .

جاء فى أخباره ، أنه ظل يدير دفة الدنيا على شواطىء النيل أعواما طوالا ، وأن أصحاب الأقواس[2] قد جاءوا اليه ضارعين خاشعين ، يمدون أنفسهم وأبصارهم الى طلعته ويبسطون اليه أكف الضراعة أن يرعاهم ، ويحمدونه كحمدهم فرعون وذاعت هيبته فى قلوب الواقعين تحت سلطان مصر .

ودعا الناس له بطول العمر ، والعافية والسلامة ، كما كانوا يدعون لصاحب العرش . على انه ليس من السهل ان نتصور أن حب فرعون الصبي الرجل ، واقباله عليه ، واطمئنان القصر اليه قد هيأ له سبيل الوصول الى ذلك المنصب الخطير ، فجعله وصياً على العرش ، ونائبا عن فرعون فى ادارة شئون الدولة . فلم يكن فرعون الصبي من القوة بحيث يستطيع أن يهب الناس ما يشاء من نفوذ وسلطان . ولم يكن «حور محب» — على براعته وشدة بأسه — بقادر كل القدرة على الاستقلال بالأمر ، وإنما كان يشاطره بعض نفوذه ، داهية من دهاة السياسة يومئذ ، هو ذلك العجوز « آى » الذى خدم فى قصر فرعون «امينوفيس الثالث» فخبر أمور القصر والسياسة جميعا . ولمس فى القصر نواحى الضعف أيام «اخناتون» وخليفتيه ، وسهم فى حركة الثورة الدينية أيام العمارنة فخب فيها وعب ، وتغلغل فى شئون القصر فعرف أسراره ، كما فعلت زوجه «كانت مرضعا» لنفرتيتى .

---

(1) انظر تاريخ منف . وأخيراً ذلك البحث القيم الذى نقدمه « كورت فليجر » عن حياة الرجل ، باللغة الألمانية Flisger, Kurt, Haremheb.

(2) أصحاب الأقواس فريق من بدو الصحراء ، عرفوا بميلهم الى الثورة والعصيان فاكثر فراعنة الوادى من ضربهم ، وأخذهم بالعنف والشدة ، ليخضعوا لراية السلطان المصرى انظر ص ٧

على أن أموراً أخرى قد ساعدت الرجل على بلوغ ما انتهى اليه . فمهارته السياسية ، ومعرفته بطبائع الناس ، وسلطانه الواسع على رجال الجيش ، واستقلاله بذلك السلطان ، يضاف الى هذا قوة ارادته ، وحسن كياسته ، ولباقته فى ادراك الأمور ومعالجتها ، ثم تقدير العارفين من الناس لكل ذلك ، فقد كانت هذه جميعا من العناصر الفعالة التى أثرت فى حياة الرجل ، وبناء مستقبله .

وليس من شك فى أن « اخناتون » كان قد اطمأن الى كفاءة الرجل ، واستراح الى ما رفع عن كاهله من عبء ذلك الحمل السياسى الخطير ، ولعله رأى فى حور محب درعا يتقى به ثورة الجيش على القصر ، فى وقت كانت أمور الامبراطورية كلها تضطرب فيه اضطرابا عجيباً ، وتنذر بوادر اضطرابها بشر مستطير . فآثر « اخناتون » يومئذ أن يترك أمر الجيش والادارة « لحور محب » ، لينصرف هادئ البال الى تنمية أثره الدينى .

وليس فى سيرة « حور محب » كلها ما يشير الى تورطه فى حركة « اخناتون » ، فلا هو لها ولا هو عليها . ولكنه بقى فى منف صادق الوعد لرب اقليمه حورس ، معظما لشعائر الأرباب الأخرى ومن بينهم امون . وفى ذلك ما يدل على قوة مركزه . واعتداده بسلطانه العسكرى ، ومن المرجح أن يكون « اخناتون » قد أدرك مبلغ سلطانه ، وقدر بأسه ونفوذه ، فلم يجرأ على دعوته الى الدين الجديد ، وإنما آثر أن يترك له الادارة والجيش ، ويكتفى من وراء ذلك بالعافية والسلامة .

واستطاع « حور محب » أن يحتفظ بسلطانه السياسى ، بل دعمه وقواه أيام خلفاء اخناتون ، واليه وحده يرجع الفضل فى المحافظة على كيان الدولة ، وتجنيب البلاد شر الثورة ، وتأمينها من عوادى السقوط فى تلك الأيام العصيبة .

وليس من شك كذلك فى أنه كان صاحب ذلك التدبير اللطيف فى اخفاق تلك المؤامرة الهدامة التى دبرتها « نفرتيتى » أودبرها لها طيش أعوانها من الخونة ، عندما عزمت على تسليم عرش فرعون الى ملك الحيثيين . فشاء الله على يديه أن ينقذ كرامة العرش العتيق ، من عار الخيانة . ولو لم يكن للرجل فى سيرته

كلها غير هذه المكرمة لكفى . حسبه من كل دنياه تلك المكرمة ، فمثلها فى تاريخ الرجال قليل ، وهى وحدها كافية بأن تجمله على رأس أجيال هذا الوطن . وهى وحدها كفيلة بأن تكتب له فى تاريخ الوطن المصرى صحيفة الشرف والخلود بحروف من نار ونور .

لعل فرعون الصبى «توت عنخ آمون» قد كان يومئذ يعلم بهذا كله ، ويقدر أن «حور محب» بفعلته هذه قد حفظ له عرشه ، وحصن له بناء تلك الامبراطورية التى أهملها سلفه ؛ فبالغ فى اكرامه ولم يستكثر عليه شيئاً . كان الرجل يجىء الى القصر بين الحين والحين ، ليبسط بين يدى مليكه شئون السياسة ، ويدبر له أمرها ، فكان يستقبل فى القصر استقبالا رائعاً ، ويغدق عليه فرعون من ذهب القصر ما يليق بمقامه ، ويدل على قدره ورفعة مكانه عند الملك ومن دلائل عظمته وارتفاع قدره عند الملك والشعب ، أن يوضع تمثاله فى معبد «بتاح» بمدينة منف ، وهو تمثال يصور الرجل على هيئة كاتب من كتاب فرعون ، وقد جلس متربعاً ونشر بين يديه قرطاساً من البردى ، فيه تمجيد لرب الكتابة وحامى أصحابها الاله «تحوتى» . وأعطاه فرعون فوق ما ذكرنا ادارة محاجر الدولة والاشراف عليها . ولما اطمأن الى إقامته فى منف ، وقدر أن تدركه فيها منيته ، بنى لنفسه قبراً فى جبانتها ، تشير بقاياه — التى نشرتها الأيام بين مختلف متاحف الدنيا — الى ماشاع على صفحات جدرانه من جمال فنى رائع ، لا يكاد يخفى مافيه من أثر فنون العمارنة . وفى رسوم القبر مايشير الى فضله فى اخضاع بعض شعوب الأرض لسلطان مليكه ، ويمثل ما نال من جزاء على ذلك :

أعطى الزمان ، فما قبلت عطاءه وأراد لى ، فأردت أن أتخيرا

مافكرت فى موقف «حور محب» بعد وفاة «توت عنخ آمون» الا وذكرت هذا الشعر الذى يمثل إباء المتنبى وكبرياءه ، والمتنبى كان شاعراً يكذب ، ويصف نفسه بما ليس فيه . ومن عادة الشعراء أن يقولوا غير ما يفعلون . الا أن «حور محب» كان صادقاً فى إبائه . والمؤرخون يتساءلون عن موقفه بعد وفاة فرعون ، وعن سر إحجامه عن السير الى طيبة ليبلغ العرش ،

فهو قد ترك الشيخ يسعى الى العرش فيعتليه ، ومن المرجح أن يكون قد أعانه على ذلك . ومهد له السبيل راضياً ، وكان فى مقدوره أن يسير الى طيبة بكتيبة من رجال الجيش ، وأن يعتلى العرش فى سهولة ويسر . ولكنه آثر أن ينتظر ، وأن يكون أكرم مما كانت الأيام تنتظر منه ، كان يؤثر أن تخلو له السبيل الى العرش فيلقاه فى انتظاره ، لأنه كان يقدر كرامة انسانيته ، ولا يريد أن يحملها على ظهر الحوادث ، تضطرب بها بين أيدى المقادير ، فتنحرف به عن ذلك الطريق الكريم الذى ابتغاه لنفسه ، ولعله كان يقدر — وهو الحازم البصير البعيد النظر — أن الشيخ على حافة القبر ، وانه لن يكون من الحكمة أن يثير الفتنة ليرده عن العرش ابتغاء الوصول اليه من دونه . ولما تهيأ له العرش وناداه الى نفسه ، ركب الى طيبة على رأس كتيبة من رجال جيشه ، فاستقبله الشعب فى طريقه اليها استقبالا رائعاً ، وبلغ المدينة فى يوم عيد « آمون » ، وأذاع على أهل طيبة أن أباه ورب إقليمه « حورس » ، قد جاء به رب طيبة ليتوجه ملكا على الوادى ، وارتاح الناس لذلك ، وتهلل « آمون » عندما استقبل ضيفه الكريم وفى ركابه ولده العظيم « حور محب » الذى جاء ليتقبل الملك والتاج والعرش .

على أن التتويج قد أجريت مراسيمه وطقوسه بعيداً عن أعين الناس [1] فأخذ آمون بيد الرجل الى مقصورة ابنته العظمى ربة السحر [2] فما كادت

---

(1) الظاهر ان « حور محب » كان يخشى ثورة الكهان من رجال آمون ، فقصد الى طيبة محتاطا لأمره ، ولم يشأ أن يطلب الملك من يد « آمون » خشية ألا يعترف الكهان بحقه فيه ، لأنه لم يكن أميراً ولا من بيت امارة ، فأعلن أنه انما يجلس على العرش بإرادة رب اقليمه « حورس » ، ولعله قد أعلن رغبته الى الكهان فى أن يجعلوا مراسيم التتويج سرية ، خشية أن يظهر الشعب على أمر يريد إخفاءه ، ومن الجائز أن يكون قد أسر الى الكهان بعزمه على بلوغ العرش ، أرادوا أم لم يريدوا .

(2) ربة السحر ، لقب كانت توصف به بعض الاناث من المعبودات المصرية ، ثم أصبح وقفا على تلك الحية المقدسة ، يعقدون تمثالها على جبين التاج الفرعونى ، ولقد عز المصريون السم فى نابها ، وتخيلوا فيه النار ، فردوا أصلها الى الشمس ، ثم رمزوا بتلك الحية الى عين الشمس ، ولما كان آمون نفسه يمثل الشمس ، فقد اتخذ من تلك الحية ابنة له ، وأسماها عينه (أى رمز بها الى عينه) .

تستقبله حتى همت اليه لتحييه ، واحتضنت جماله ، ثم ثبتت نفسها على جبينه [1] وبين تهليل أرباب البلاد جميعاً ، وضع «حور محب» ألقابه الملكية، ثم وضع له آمون تاج الملك على مفرقه ، ومنحه السلطان على كل ما تشرق عليه الشمس . وبات أصحاب الاقواس تحت قدميه [2] فتهللت السماء ، وابتهجت الأرض، واغتبطت قلوب أرباب البلاد ، وبلغت أفراح الشعب عنان السماء . وانتشر السرور بين الكبار والصغار ، وعمت البهجة أرض الديار من أدناها الى أقصاها » .

ولما تمت مراسيم التتويج ، وانتهى الناس من أعيادها ، واطمأن الرجل إلى عرشه ، غادر طيبة الى الشمال [3] بينما أخذت الحكومة فى تطهير البلاد من آثار « اخناتون » وخلفائه الثلاثة ، فمحيت أسماؤهم من آثار البلاد الرسمية ، وحل محلها اسم « حور محب » . وذهبت الحكومة إلى أبعد من ذلك فأنكرت أيام حكمهم ، وجعلوا عهد «حور محب» من وراء أيام «امينوفيس الثالث» مباشرة . وطاحت الحكومة بمعابد «أتون» فى الكرنك والاقصر ، كأنما زلزلت بها الأرض . واستعملت أنقاضها فى العمائر الجديدة التى أمر الملك باقامتها لأمون وأكملت العمائر التى بدىء بتشييدها على عهد «توت عنخ أمون» وجددت أماكن العبادة من أطراف الدلتا الى أقاليم النوبة . وزعمت الحكومة أنها أرجعتها

---

(1) كان المصريون يعتقدون ان تلك الحية تستطيع أن ترد الشر عن جبين فرعون ، لتبعث بسموم من نار ، تطلقها على وجه كل من يحاول الاعتداء عليه . وكان كاهن امنت يدعوها فى صلاته عند كل صباح أن تكون برداً وسلاماً على جبين التاج ، وجحيماً حمية يصليها أعداء فرعون .

(2) لم يكن المصريون منذ مطلع تاريخهم يكتنون ببسط سلطانهم على هذا الوادى فحسب ، وانما كانوا يمدونه على قبائل أخرى تجاور هذا الوادى ، وكثيراً بعضها من الاغارة على الحدود . وكانوا يتسلحون بالقسى ويجيدون صناعة الرمى . منهم من عاش فى أقصى الجنوب ، ومنهم من نزل فى أقصى الشمال ، ومنهم تلك القبائل المتبربرة التى كانت تنزل على حدود النوبة الشرقية . ثم بدو الصحراء من شمال شرق الوادى، وسكان الصحراء الليبية من غرب مصر ، ثم سكان جزائر البحر ، وأخيراً قبيلتان أخريان لم يزل التاريخ يجهل مكانهما من حدود مصر ، هما قبيلة « البدتيوشو » وقبيلة « الشاتيو » .

(3) علة أن يكون قد قصد الى منف ليجهز حملة على آسيا لتأمين سلامة الامبراطورية.

التي حالتها الأولى ، فبدت كما كانت في فجر أيامها من عهد الشمس[1] » وأصلحت الرسوم المشوهة فعادت أجمل مما كانت[2] » واستردت المعابد أوقافها التي سلبت في عهد أخناتون ، وزيد نصيبها من الخير والعطاء ؛ وأعيدت الى رحاب الآلهة القرابين والضحايا . وقدمت على هياكلها الهدايا من أواني الذهب والفضة . ومنح فرعون معابد الدولة كثيراً من الأراضي والأنعام ، ورصد لها الكهان والسدنة والعمال والحراس والكتاب . وكان الناس يضرعون الى ربهم في صلواتهم عند كل صباح ، أن يشمل ولده الملك بالبركة والرعاية .

حور محب أبو الشعب وصديق الفلاح

على أن فرعون ، الذي فعل كل ذلك من أجل أرباب البلاد ، فأرضى في نفسه عاطفة الدين ، واكتسب بذلك قلوب الكهان والمؤمنين ، قد كان يؤذيه ما رأى من حال الشعب . فالفلاح المسكين قد أهمل حاله ، واشتد بؤسه ، بعد أن تجرع من مرارة العيش قبل أيام « حور محب » ، فشرب منها بالكبير وبالصغير . لأن الثورة قد أتعبت الشعب ، وصرفت رجال الحكم والادارة الى جمع الضرائب لفرعون ؛ وفرعون منصرف الى الاهتمام بشئون عقيدته ، والى مقاومة الثوار من كهان آمون . وآية ذلك أن أضحت ادارة الدولة فاسدة ، وأخذ رجالها يرهقون الفلاح ليملأوا بطونهم وجيوبهم ، وليجمعوا المال لأعمال فرعون . ورجال الجيش لا تجرى عليهم أرزاقهم . فيمسكون الفلاح يأخذونها من قوته ودمه . والحكومة تسعى لتحصيل الضرائب فتطلبها من بين جلده ولحمه .

---

(۱) لن يكون ذلك الا من باب الفخر ؛ فما عهدنا شيئاً يعود الى أصله بعد ترقيمه ؛ أما المقصود « بعهد الشمس » فهو أقدم عهود المدنية المصرية ، أيام أن عرف المصريون بناء الحضارة .

(۲) شوهت أكثر رسوم المعابد أيام ثورة اخناتون ، حينما عمد اتباعه ومريدوه الى هدم آثار آمون ومن عداه من أرباب البلاد ، تمهيداً لاعلان دين اتون وفرضه على الناس . فلما جاء حور محب ، أخذت حكومته في ارجاع الحال الى ما كانت عليه قبل أيام التخريب . على ان أمر الاصلاح لم ينته في أيام حور محب ، وانما ظل ممتداً الى عهد سيتي الأول .

فارتاع «حور محب» من حال الشعب ، وعزم على اصلاح شأنه ، وتأمين رزقه ، وتوفير سعادته ، فعمد الى اصدار قانون ينظم به حياة الأمة ، أملاه بنفسه على كتابه ، ثم أمر به فسجل ووضع تحت أعين الناس فى معابد البلاد الكبرى[1] ، ثم فرض على من يخالف القانون أشد أنواع العقاب وآلمها . يستوى فى ذلك لديه كبراء الأمة ومن كان صغيرا . فهو يحمى الفلاح من قسوة رجال الادارة حين جمع الضريبة ، وينزل بالمخطئين منهم من العقاب والعذاب ما تهتز له قلوب الجبابرة . انه ليجدع أنوفهم ، ثم ينفون بعد ذلك الى القلاع الواقعة على الحدود الشرقية من دلتا الوادى . ثم ضمن حقوق القصر فى الأخشاب التى تؤدى اليه ، وحماية الفلاح من أداء الضريبة مرة أخرى ان هى فقدت فى طريقها الى دواوين الدولة . وانزال العقاب بمن اعتدى عليها أو كان سببا فى ضياعها . وحمى القانون كذلك نصيب المعابد من أوقاف الدولة ، وكان الحراس يبيحون أمر الاعتداء عليها مقابل رشوة تنالهم من يد السارق . ويجازى المرتشى بجدع أنفه ، أو نفيه الى الحدود الشرقية .

وفى القانون ما يشير الى البر بالعبيد والجوارى ، والحض على معاملتهم بالحسنى . وذلك يدل على حسن مروءة فرعون وكمال انسانيته . وفيه ما يؤمن الفلاح من عدوان الجند ، وقد كان فريق منهم ، يرابطون فى شمال البلاد وجنوبها قبل أيام حور محب ، ويسلبون الفلاح ما كان لديه من جلود الأنعام التى كان يؤديها ضمن ما يؤدى من ضرائب الى الحكومة . يأخذها الجنود

---

(1) سجلت مواد القانون على لوح حجرى طوله خمسة أمتار ، وعرضه ثلاثة أمتار ، ولقد عثر عليه فى أيام العالم الفرنسى جستون ماسبيرو الى جوار باب من أبواب الكرنك عام ١٨٨٢ . كما عثر على آثار من صور هذا القانون فى معابد أخرى ، مثل معبد ابيدوس . أما أبحاث العلماء عن هذا الأثر ، فنستطيع أن نقرأ نتائجها فى المراجع الآتية :

(1) G.Maspero, Note on the life and Monuments of Harembabi (in. Davies-the Tombs of Harmhabi and Tout ankh Amun, 1922—

(2) Breasted, Ancient Records, III. S. 45. 67.

(3) Lacaw, Stéle du Nouvel Empire. I, 263. (4) Herbert E. Winlock, Bulletin of the Metropolitan Museum of Art II. New York, October MCMXXIII.

غضباً ، بعد أن يوسعوا الفلاح ضربا وجلداً بالسياط . وعمت شكوى الفلاحين يومئذ من جراء ذلك كلما جاءتهم رسل الحكومة تطلب اليهم تلك الجلود[1] فلما سن حور محب قانونه المذكور ، جعل من مواده مايقضي بتوقيع الجزاء على كل جندي يسلب الفلاح شيئاً من تلك الجلود ، وذلك بضربه مائة جلدة ، ثم يشق جلده بعد ذلك في خمسة مواضع [2] ، ويقضي القانون كذلك بانزال العقاب الصارم بمفتشي الضرائب حين يتواطئون مع المحصلين بغية الكسب والتلاعب ، وبتنظيم تحصيل الضرائب المفروضة على محاصيل الخضر المزروعة في أرض التاج. كذلك نظم القانون طريقة تحصيل ضرائب الحكومة من محاصيل الأرض وغلاتها جميعاً . كما حدد شروط تعيين القضاة في محاكم الدولة ، فاختارهم من أحسن الناس سيرة ، وأكرمهم خلقاً ، وأجرأهم قلباً ، وأطهرهم لساناً وأعفهم يداً . وحرم على القضاة أن يصادقوا أحداً من الناس ، أو يتهادوا مع الناس ، أو تكون بينهم وبين الناس معاملات مالية . أما من ثبت للدولة أنه حكم بغير العدل ، وتخطى حدود ما نص عليه القانون ، فجزاؤه الموت .

وهكذا كان « حورمحب » ، رجل حزم وعزم ، لايلين في الحق ، ولا تأخذه في تنفيذه لومة لائم . رد على القوانين المصرية حرمتها وجلالها ، فجنب البلاد شر الظلم ، وطهرها من آثار العبث ، وصفاها من شوائب الباطل . وليس أدل على حزم الرجل وصدق وفائه لشعبه من تصريحه حين إصدار القانون . إذ يقول:

« اني قد وضعته لضمان رفاهية شعبي » ثم يخاطب رجال حكومته آمرا ، فيقول : « نفذوا أوامري (في تطبيق مواد هذا القانون) فاني قد رأيت في هذه البلاد ظلماً شديداً » . ومن ذلك يتضح لنا أن حورمحب قد كان مصلحاً ومشرعا وقيا على تنفيذ ما أصدر من قوانين ، حريصاً على تطبيقها بالعدل ، وكان فوق ذلك كله انساناً قل أن نعرف له في تاريخ الملوك والحاكمين نظيراً .

---

(١) الغالب ان تلك الجلود قد كانت تحتاج اليها المصانع الحربية ، توشى بها الدروع ، وتصنع منها كنانات السهام ، وتزود منها عدد الخيل ، وعجلات الحرب .

(٢) اذا لم يكن ذلك من باب التشويه مبالغة في العقاب والتعذيب ، فمن الجائز أن يكون المقصود به ما يقع عادة من تشقيق بجرحه الطبيب بعد الضرب لصرف الدم المحبوس من وقع السياط .

يملك التاريخ تمثالا للملك من الجرانيت الأشهب [1] يمثله بالحجم الطبيعي ، وقد جلس متربعاً ، وارتدى من اللباس ما كان يحمله أهل اليسار من ايام الأسرة الثامنة عشرة. وفي ملامح الرجل مايشير الى ذكائه ورقته ، ودماثة خلقه وهدوء نفسه . بل إن فيه ما يشير الى كثير من مظاهر الصبا تكاد ترد الرجل الى نضرته وريعان شبابه . ولعل ذلك أن يكون أثراً من صدق الفنان ودقته في الاخراج في ذلك العهد ، أو لعله أن يكون أثراً من مظاهر عهد العمارنة ، حيث كان المثال يخلع على إخراجه كثيراً من مظاهر الملك وحركاته ، كما كانت الحال في بعض عصور التاريخ الحديث [2] . وظاهر من هيئة الرجل انه قد نشر بين يديه قرطاساً ، ووضع دواته على ركبته ، ثم أخذ في التسطير . وظاهر من آثار القرطاس ان حور محب كان يسطر انشودة في مناقب المعبود «تحوتى» رب العلم والمعرفة والثقافة ، وكاتب الآلهة ، وحامى الكتّاب واهل الثقافة على هذه الأرض . وليس من شك في ان تلك الأنشودة ، قد كانت من القطع الأدبية الرائعة التي كان يحفظها المصريون من اهل العلم والمعرفة في ذلك الوقت . ونستطيع ان نتبين مما تبقى بين يدى الكاتب من آثار تلك الانشودة « ان تحوتى يهدى الضال ، ويذكر الغافل ، ويعلم الناس الأسرار المقدسة ، ويُجْرى أقلامهم بما يوحى الى قلوبهم وعقولهم من بدائع القول ، وهو الذى يذهب الى العالم السفلى ويعرف كل من فيه ، ويسجل اسماء من فيه في كتابه ، ثم هو بعد ذلك هادى موكب الشمس في رحلتها النهارية عبر السماء ، يحميها بعلمه ، ويدفع عنها شر الحية الفتاكة . ويذيل الكاتب تلك الأنشودة باسمه والقابه ، التي يتبين

---

(1) يوجد ذلك التمثال في متحف نيويورك بالولايات المتحدة الامريكية .

(2) مثل هذه الظاهرة قد شاعت في بعض البلاد الأوروبية فقلد الناس نابليون الأول والثالث وأطلق قياصرة الألمان شواربهم على نحو معروف ، فقلدهم النبلاء ، والأعيان ، وأمراء الجيش . ولم يكد القواد الفرنسيون يرون بونابرت يضع يده على صدره من داخل سترته حتى قلدوه ، وكان المثالون والمصورون لا يخرجون رسومهم الا بهذا الوضع .

منها أنه كان في درجات الأمراء ، يحمل المروحة عن يمين فرعون ، ثم يتخ منصب أمير قواد الجيش المصري ، ومنصب وزير فرعون .

وعلى قاعدة التمثال رجاء يتضرع فيه الكاتب الى «تحوتي» : «أن اشهد لي شهادة عدل ، بأني كنت اشد رجال البلاط استقامة ، لا ينسب الي مكروه ، وما كنت لأنكره لو وقع مني ، وأني قد فحصت قوانين القصر ، وجرت أموره بتدبيري ، ولم يكن هناك شيء تغيب معرفته عن إدراكي : كنت هاديا لكل إنسان ، حريصاً على أن يعرف كل امرىء ما يجب عليه ، دون أن أنسى الواجب علي ، وكنت أبسط آرائي بين يدي الملك في كل شيء ، وأذكره بكل ما كان مطوياً . ولم أهمل شيئاً من آراء فرعون ، كما كنت أصدر تعاليمي الى مجلس البلاط ، مشفوعة بآراء الملك »

ويشير ما في الأثر من توجيه الكلام الى أرباب منف ، مثل «بتاح» و«سخمة» و«بتاح سوكر» ، و«اوزوريس» الى مكان ذلك التمثال في المعابد المصرية ، فهو قد كان في معابد «بتاح» من غير شك ، ومن المرجح أن يكون قد وضع في مقصورة «تحوتي» ، وكان موقعها غالباً في المكان المعروف اليوم باسم «حوض الوسادة» من أقسام أراضي دائر الناحية حول قرية ميت رهينة [1] . مهما يكن من شيء ، فإن التمثال قد كان موضوعا عند مدخل المعبد الذي وجد فيه ، كما كانت تماثيل بعض مشاهير الرجال مثل «امينوفيس الحكيم» ، والوزير «بارامسو» على أبواب الكرنك . وكانت هذه التماثيل تحمل بين نصوصها ضراعة تستلفت أنظار الزائرين بالكلمات الآتية : «على كل من يدخل المعبد من كهانه ، ومن نبلاء

---

(1) أرجح أن تكون مقصورة تحوتي في هذا المكان من أنقاض المدينة ، اذ عثر بطريق الصدفة عام ١٩٤١ على تمثال لرمسيس الثاني يمثله في دور الشيخوخة الفانية . وواضح مما عليه من نصوص ، أنه كان موضوعا في رحاب تحوتي ، وان يبدو غريباً أن يفعل الملك مثل ذلك في شيخوخته المتأخرة ، فهو قد آاب وتاب ، ووقف ينتظر أجله ، طامعاً في أن يهديه رب المعرفة الى شيء من أسرار ذلك الغيب الذي ينتظر أن ينتهي به اليه العمر بعد حين . والأثر مازال قائماً في فناء بيت الآثار بميت رهينه ، ولقد بحث أصله وتاريخه ونظر في نصوصه تلميذي وصديقي مصطفى الامير انظر مجلة مصلحة الآثار عدد ٤٢ An. d. Serv. 42 .

قصر فرعون : أن يصلّوا من أجلي : (أن يصلوا على) وأن يصبوا الماء رحمة بي[1] : وليكونوا على يقين من أن مثل ذلك سوف يقع لهم بعد عمر طويل . وأنتم يا من تحجون الى رحاب الآخرة : عرجوا على لأشهد صلاتكم ولأستمع الى دعائكم فأرفعه الى عليين بأمر فرعون » .

وليس من شك في أن مثل ذلك قد كان مقصودا من وضع تمثال حور محب عند معابد منف . وليس من شك كذلك في أن بعض الحجيج من العارفين القارئين ، قد كانوا يلوذون به . ويقربون له ويترحمون على صاحبه : يبتغون عنده الوسيلة ، ويطلبون اليه أن يشفع لهم عند رب الخلود . وآخرون يلمسون القرطاس المنشور بين يديه : ثم يرفعون أصابعهم إلى وجوههم : يمسحون بها على شفاههم وعيونهم ، التماسا لبركة العلم والمعرفة والهداية : وكان من آثار ذلك أن رقت الكتابة وغدت باهتة اللون في القرطاس . وشبيه بذلك ما وقع لتمثال القديس بطرس على باب كنيسته في روما إذ أكلت بعض أجزاء قدمه شفاه المقبلين .

كلمة الختام في سيرة حور محب

من كل ما ذكرنا من تاريخ الرجل ، يتبين لنا أنه قد كان من لطف الله بمصر ، أن يكون زمام حكمها بين يديه ، في تلك الفترة المليئة بالحوادث الجسام ، التي ينوء بها كاهل القرم الجلد الصبور ، والتي كانت فيها أحوال الدولة وأمورها في أشد الحاجة إلى خبرة حور محب وبعد نظره ، وإلى شجاعته وحسن تصريفه . فهو قد كان جنديا بارعا وسياسيا منقطع النظير ، أمضى أيام الصبا والفتوة في قاعدة الديار العسكرية . فرضع من لبانها ، ونشأ في أحضانها ، ثم استقر فيها يرقب الحوادث من بعد قريب . كان ينظر الى الأفق البعيد ،

---

(1) في هواء الديار المصرية حرارة تحرق الحجر وتذيب الصخر ، وتجعل أهل هذا الوادي من أشد الناس شعوراً بنعمة الماء : يطفئون به ظمأ حلوقهم وحرارة جلودهم أيام الصيف ؛ وأشد الناس تقديراً لنعمة الماء المدلجون منهم في الصحراء : حيث كان المصريون يتخذون قبورهم ؛ وهنالك قدر المصريون حاجتهم الى الماء في ذلك العالم الجاف المحرق ، فكانوا يطلبون الى الاحياء أن يصبوا الماء رحمة بأرواحهم .

ويرقب فيه بثاقب بصره ماتخطه يد الزمن من حظ مصر ونصيبها من عطاء التاريخ . فاذا هو يرى سفينة الوادى فى بحر لجى يضطرب باطنه وظاهره بمختلف العواصف والأنواء، وكأنما يغشاه من بعد ذلك موج من فوقه موج ، من فوقه سحاب ؛ ظلمات بعضها فوق بعض ، وأهوال من مروعات الأيام يتابع بعضها بعضاً . وإذا صوت هذا الوطن الحبيب يناديه من قلب تلك السفينة التى تتمزق ، فلا يحجم ولا يتردد ، وإنما هو يقبل عليها إقبال الواثق المؤمن ، ثم يأخذ بدفتها فيشق بها العباب بنور إيمانه وبنور عقله . فلا تزال الأقدار تحدوها بين يديه ،حتى يدفعها الله الى بر الأمان والسلامة . عالج حور محب أموره أول الأمر فى كثير من الرفق والاناة ، ولم تكن معالجة الأمور يومئذ بالشىء الهين ؛ لأن ثورة الدين قد قسمت البلاد يومئذ فريقين ، كلاهما قوى آثر بعيد الأثر شديد الخطر فى حياة هذه الأمة .

ولم تكن المناداة بالاصلاح يومئذ بالشىء اليسير ، فالبلاد تضطرب بالثورة فى الداخل ، وأقاليم الأمبراطورية تهتز ، وتنذر هزاتها بالشر فى الجنوب والشمال ، وهيبة القصر قد رقت وبهت لونها حتى كاد ينمحى من هذا الوجود ، والبلاد كانت تسير الى الهوة وتنحدر الى الهاوية . بعدما بلغت قمة المجد وبعد مابلغت من عزها ونهضتها أبعد آفاق السمو ؛ وليس يثقل كواهل القادة والزعماء فى هذه الدنيا مثل قضايا الأمم الغنية بتراث ماضيها . ومن العسير كذلك فى تاريخ الأمم أن توقظ عواطفها وهى تعالج سكرات الموت السياسى . إلا أن توفق الى رجل فذ من الناس ، عليم بمواضع الزلل ، خبير بمزالق الأمور ، بصير بعواقبها ؛ صبار مؤمن واسع الحيلة ، يعرف عند الجد أين يضرب فى حوادث الأيام ضربته ، وأيان تهدف .

لقد كانت مصر يومئذ بين مد إرادة القضاء وجزر ، لاتكاد تتلفت لتبحث لها عن منقذ ، حتى يدورها بعيداً مبعثراً بين أهوال الدهر والسياسة : فكهان آمون يطمعون فى العرش ويرون الوصول اليه هيناً بعد غياب شمس الأسرة الحاكمة . وبعض العارفين بقدر الرجال ، يتطلعون الى حور محب ، ولا يكاد

أحدهم يلحظ بين آماله نزعة الى العرش . وقد كان الرجل — فيما نعلم — خبيراً بأحوال الشعب ، بصيراً بأمور سياسته، أتاحت له إقامته فى منف بين رجال الجيش والأدارة ، واتصاله بالجماهير من أهل الشمال والجنوب ، أن يعرف روح الأفراد والجماعات ، وكانت هذه المعرفة من أسباب نجاحه . عرف كيف يرضى القصر إبان احتضاره ، وأعانه على أن يلفظ أنفاسه الأخيرة في غير انتحار .

واستطاع من وراء ذلك أن يملك زمام القصر وأهله ، وعرف كيف يرضى الكهان فى شطرى الوادى ، فدبر أمر الدولة أيام توت عنخ آمون ، وعرف كيف يستقبل وفود اللاجئين من أهل آسيا ، ويمثل أمامهم شخصية الرجل القادر الواثق القابض على زمام الدولة ، والمتصرف فى كل شئونها ، فأرهبهم فى غير عنف ، وأرضاهم دون أن ينزل اليهم . كل ذلك فى لباقة لم تغضب شعور القصر أو تؤذى عواطف من فيه . وكأنما كانت الظروف تمهد لعهد تقدمه له الأيام فى لقاء قريب . ثم عرف كذلك كيف يرضى كهان الشمال دون أن يرفعهم على أصحاب آمون ، وكيف يحتاط لنفسه من التورط بين أحزاب الدين والسياسة . صان نفسه عن عقيدة اخناتون ، دون أن يثور عليها ، أو يطعن فى أصولها ومبادئها . ثم أرضى فى الشعب المصرى كله حاجة الشعور بالقومية والكرامة الوطنية ، حين دبر إفساد المؤامرة بين تعرتيتى والحيثيين ولما خفق سراج القصر خفقته الأخيرة : كان حور محب على رأس كتيبة من جيشه الى طيبة . فاستقبله الشعب فى طريقه اليها استقبال من بيت الآمال بلقائه ، ولو حالت الأقدار يومذاك بين الرجل وبين العرش ، وتساءل الناس عن سر قدومه على رأس الجيش ، لما كان أسهل عليه يومئذ من أن يدعى أن أمور الأمن يومئذ قد كانت تستلزم مثل هذه الحيطة . ولما اطمأن الرجل الى الناس ، ورأى سخطهم على البيت الزائل ، أطلق أيديهم فى آثار اخناتون وخلفائه . فهدموها ، وأعانهم على محو أسباب الصلة بينهم وبين عهده ، فأنكر مع الناس عهودهم ، وجعل أيامه من وراء عهد امينوفيس الثالث مباشرة . ولم يكد قانونه يصدر الى الناس ، حتى برز لهم فى ثوب من الشدة ؛ سداه الحزم والصرامة ، ولحمته العدل والرحمة . ينفذ قانونه ويطبق مواده فى غير هوادة ،

لا يكاد ينظر فى ذلك الى غير الحق الواضح الصريح . ويلتفت الجيش ينظر الى قائده البار ، فيكاد ينكر منه قسوته عليه . وقد فاتهم أن الظروف قد تغيرت ، وأن سياسة الناس — وهى أصعب شىء فى أمور الحياة — إنما تركب الناس مراكب الشدة . وتحملهم على المكروه أحياناً ، وأن طبيعة الانسان ليست غير مزيج من عناصر مختلفة ، ومن شخصيات شتى ، لكل حال عنصر ، ولكل دور شخصية . وأن الظروف اذا تغيرت من حول المرء تغيرت معها شخصيته ، وماجوز لها أن تقف جامدة والدنيا من حولها تضطرب . فلقد يقسو قلب الرحيم ، ويثور فؤاد الحليم ، وتطمع نفس القانع . كل هذه أمور تجهلها أحلام الجماهير ، وذلك مصدر ثورتهم ، وحيرتهم ، وانقلابهم على القادة والزعماء فى كثير من الأحايين . أما رجل السياسة الذى يتصدر لقيادة الناس ، فما يجوز له أن يجهل هذه الخفايا النفسية ، لأن جهله بها لن يؤدى إلا الى شر العواقب .

ولم تصلح أيام حور محب ، وتحسن سياسته للناس ، إلا لأنه قد درس نفسية الجماهير ، وخالط الأفراد والجماعات ، فعرف فيها مواطن الضعف ، ولمس فيها مكامن القوة ، فوفق الله عهده الى أبعد حدود التوفيق .

وبعد فنحن نرى ان الرجل قد بلغ فى الحياة مكاناً رفعه فوق الناس بكثير ، وجعله دون الآلهة بقليل . ومع ذلك فهو لم يفخر كغيره بنسب رفيع ، لم ينتسب الى دوحة آمون فيخدع نفسه ويخدع شعبه ، وإنما رفع نسبه الى دوحة رب اقليمه حورس . ولم يكن يضيره أن يخرج من الشعب ليقود الشعب ويخدمه . ولن يكون الحاكم فى نظرى جديراً بأن يتصدر أمته فيجلس منها فى المكان الأول ، الا اذا كان خادمها الأول . أحب الشعب مليكه حور محب وكان فخوراً به ، كما افتخر التاريخ بأيامه ، وما زال يدوى بصوته الصادق الى يومنا هذا . وليس من شك فى أن صوته قد كان من أصدق أصوات الملوك جميعاً ، لأنه صوت الشعب . وهكذا استحق الرجل أن يكون أول أبناء هذا الشعب ، حتى أضحى خادم شعبه الأول وسيده الأول . وكفاه بالشعب نسباً إن فاته فى العظام النسب ، فهو قد خدم الوطن فاستحق تقدير الوطن .

بلغ الرجل أرفع مناصب النبلاء من أصحاب الأنساب ، ولم يبلغها وارثاً ،
وإنما بلغها بجده وحزمه وكفاءته وصبره . بلغها لأنها بلغته بعد أن سعت إليه ،
وهو لم يبلغ عرش السلطان إلا بعد أن ملك عروش القلوب من شعبه الذى
أحبه فأخلص له الحب . ويقينى أن الشعب قد كان على تمام الاستعداد
أن يعطيه فوق ما أخذ — لو صح أن يكون فوق الملك شيء — يرحم الله الرجل
ويرحم زمانه ، فلقد مرت من وراء عهده ثلاثون قرناً ، ومع ذلك فمازالت ذكراه
تهز القلوب والعواطف بأشرف الذكريات . لأن ذكرى الرجل لم تعشش فى قصر
تهدمه ريح الحوادث ، ولا فى ظل عرش تزلزل قواعده حوادث الأيام . وإنما
استقرت فى وعى الزمن وقلوب الأجيال من شعب هذا الوادى . يحيطها الحق
بسياجه ، لأن الحق كان دائماً نصير هذا الشعب المظلوم ، وسوف لا يعرف
له مكاناً يطمئن إليه إلا على باب الفلاح .

ثورات البربر
فى إفريقيـــة والأندلس
بين سنتى ١٠٢ — ١٣٦ هـ (٧٢١ — ٧٥٣ م)

للدكتور حسين مؤنس

تمهيـــد

أتم العرب فتح المغرب حوالى سـنة ٨٢ هـ . بعد أن قضى حسان بن النعمان على مقاومة الكاهنة وأنصارها، وبدأوا يضعون لهذا القطر الفسيح نظامه الأسلامى الجديد ، بعد قرابة سبعة وستين عاما من الحرب والكفاح مع الروم تارة ومع البربر تارة أخرى .

ولا نزاع فى أن حسان بن النعمان كان قادراً على أن يوجه السياسة الأسلامية فى المغرب توجيهاً حسناً ، فقد وضع من القواعد الادارية والنظم العمرانية ما كان كفيلا — لو استمر — بأن يهيء للمغرب الاستقرار المنشود بعد عصور طويلة من الاضطراب والحروب . ولكن الظروف لم تمهل حسان إلا قليلا ، لأن عبد العزيز بن مروان عامل مصر لأخيه عبد الملك كان يطمع فى المغرب لنفسه ، وكان لايستريح إلى حسان ، فلم يزل به حتى عزله فى أواخر سنة ٨٥ هـ ، واستبدل به مولاه موسى بن نصير .

ولا نزاع فى أن موسى كان رجلا نشيطاً قادراً ؛ ولا نزاع كذلك فى أنه كان محارباً ماهراً ، استطاع أن يقود جيوش المسلمين فى حروب موفقة فى المغرب أولا ثم فى الأندلس فيما بعد ، ولكنه لم يكن بالمنظم الدقيق ولا الخبير بسياسة الشعوب ؛ فبدلا من أن ينفق وقته فى المغرب فى تنظيم أمور البلاد وكسب قلوب أهلها للدولة الجديدة والدين الجديد ، مضى يحارب البربر ويرميهم بالجيش بعد الجيش حتى روعهم وشككهم فى مرامى الحكم الأسلامى .

وانصرفت همته إلى المغانم والسبي ، وأسرف فى ذلك إسرافاً أنكره منه العرب أنفسهم [1] ، وريع منه البربر فجعلوا يتركون مساكنهم ويتجاوزون أمامه ، واضطر معظمهم إلى الاستئمان وبذل الطاعة عن رهبة ومضى على ذلك هو وبنوه عبد الله وعبد العزيز ومروان وكبار رجاله قرابة لسنوات العشر أصابوا خلالها من المغانم والسبي ما لم يسمع المسلمون بمثله قبل ذلك وما فاق ما غنمه المسلمون من فارس وغيرها من الأقاليم التي فتحت خلال القرن الأسلامى الأول.

وعاد موسى إلى المشرق فى أواخر سنة ٩٥ هـ . وأقام ابنه عبد الله بن موسى فى المغرب أميراً مكان أبيه . فمضى على سيرته حتى ضج أهل البلاد ، وبدأت نفوسهم تميل الى الثورة ، فعزله سليمان بن عبد الملك وولى مكانه محمداً بن يزيد القرشي [2] وحذره من سياسة العسف والأرهاق التي سار عليها آل موسى ورجالهم ، وقال له : « يا محمد ! اتق الله وحده لاشريك له ، وقم فيما وليتك بالحق والعدل . فاللهم اشهد ! [3] » وهي وصاة تدل على أن سليمان كان يشعر تمام الشعور بأن آل نصير قد ساروا فى المغرب بسيرة لاتحمد مغبتها ، وأنه كان يريد أن يوجه حكم البلاد توجيهاً جديداً . ولم يستطع محمد بن يزيد أن يصلح من الأمر كثيراً لأن مساءات آل موسى كانت قد غرست فى نفوس البربر لوناً من النفور من الدولة الجديدة جعلهم لايكادون يطمئنون الى أحد ، ثم ان ولاية محمد بن يزيد لم تطل ، فعزل عن البلاد بعد عامين (٩٧ — ٩٩ هـ) لم يكد يخلف خلالها فى البلاد أثراً يذكر [4].

ولم يستطع أحد ممن خلف محمد بن يزيد من عمال بنى أمية إزالة هذا الأثر السيء أو توجيه الحكم الأسلامى فى المغرب توجيهاً حسناً لعدة أسباب : أهمها

---

(1) «حدثنا عبد الملك بن مسلمة .. أن موسى بن نصير حين غزا المغرب بعث ابنه مروان على جيش فأصاب من السبي مائة ألف ، وبعث ابن أخيه فى جيش فأصاب مائة ألف ... فلما أتى كتابه بذلك (الى الوليد) قال الناس : ابن نصير والله أحمق ! من أين له عشرون ألفاً يبعث بها الى أمير المؤمنين فى الخمس ؟ .

(2) ابن عبد الحكم : فتوح ، ص ٢٠٤ ، النويرى : نهاية الأرب ، ج ١ ص ٢٢ — ٢٣

(3) النويرى : نهاية الارب ، ج ١ ص ٣١

(4) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٤

أن الخلفاء اتخذوا من عمال إفريقية كثرة الهدايا والألطاف والأموال ، ولم يستطيعوا الامتناع عن الالحاح على العمال فى طلبها ، وأن أمر الأمويين فى المشرق أخذ يضطرب بعد خلافة عمر بن عبد العزيز ، ولم يعودوا يستطيعون الاشراف على أمور الحكم فى الولايات الاشراف الواجب ، وأن الحروب الأهلية فى المشرق بين بنى أمية والزبيريين والخوارج قد امتد شررها إلى الولايات ، إذ كان أعداء بنى أمية يفرون إلى الولايات — المغرب والأندلس خاصة — ويجتهدون فى إثارة قلوب أهلها على بنى أمية وتأليبهم على الدولة الأموية ، وأنّ فتح الأندلس على يد البربر خاصة قد رفع روحهم المعنوية وأظهرهم على قوة أنفسهم ، فلم يعودوا يحتملون من العرب عسفاً ولا سوء إدارة . واجتمعت هذه العوامل كلها وأخذت تدفع البربر إلى الوثوب على العرب دون أن يفطن هؤلاء إلى هذا التطور النفسى الخطر الذى كان يجرى فى افريقية مع توالى السنين .

وكان طبيعياً بعد ذلك أن تندلع نيران الثورة فى المغرب كله بعد سنوات ، وكان طبيعياً أيضاً أن يكون اندلاعها من القوة والشمول بحيث امتدت كالنار فى الهشيم من طرابلس إلى البرانس ، ولم يستطع العرب وقف تيارها رغم مابذلوا من جهود ، وانتهى الأمر بعد كفاح طويل إلى لون من الهدنة بين العرب والبربر فى نهاية العصر الأموى . نقول هدنة ولا نقول هدوءاً ، لأن الواقع أن العداوة ظلت قائمة بين الخيين ، ولم تخمد نيرانها ، حتى انتهت بخروج المغرب عن طاعة الدولة المركزية جملة فى عصر الأغالبة .

لهذا لا غرابة أن تكون ثورات البربر فى العصر الأموى التى سنفصل أمرها فى هذا البحث أولى حوادث أربعة هى أبرز ماوقع خلال عصور المغرب العربى الذى سينتهى سنة ٥٢٤هـ/١١٣٠ م بقيام الدولة الموحدية البربرية الخالصة ، وقيامها يبدأ عصور المغرب البربرى الاسلامى التى لم يعد للعنصر العربى خلالها فى المغرب أى سلطان سياسى .

أما الحوادث الثلاثة الأخرى فهى : قيام دولة الأغالبة سنة ١٨٤/٨٠٠ م ، وقيام الدولة الزيرية سنة ٣٦٢ — ٣٧٤ ، ثم الغزوة العربية الهلالية حوالى سنة ٤٤٥هـ/١٠٥٣ م .

. توفى سليمان بن عبد الملك فى صفر ٩٩ (أكتوبر ٧١٧)

عمر بن عبد العزيز يحاول اصلاح أمور المغرب والاندلس

وخلفه عمر بن عبد العزيز ، فبدأ المغرب والأندلس فى خلافته عهداً جديداً ، شأنهما فى ذلك شأن بعض الولايات الاسلامية الأخرى ، بسبب ما امتاز به عمر من الاخلاص فى أمور المسلمين والعناية بشئون دولته والحرص على تخير العمال الصالحين القادرين على النهوض بالولايات .

ولم يقدم عمر شيئاً على إصلاح ما أفسده أسلافه من الأمويين . فى نواحى المشرق ، واشتغل بذلك عن أمور المغرب والأندلس عاما وثمانية أشهر ، فلم تتح له الفرصة للنظر فى شئونهما إلا فى رمضان سنة ١٠٠ هـ/٧١٨ – ٧١٩ م ، فأقام اسماعيل بن عبيد الله على افريقية[1] والسمح بن مالك الخولانى على الأندلس ، وكانا من أفاضل عرب افريقية ، وكان فضلهما قد ظهر قبل ذلك فى مناسبة يذكرها معظم رواتنا ولا تخلو من معنى : فيذكرون أن عادة خلفاء بنى أمية كانت قد جرت بأن لا يدخلوا خزائنهم شيئاً مما يرسله الولاة من خراج ولاياتهم الا اذا شهد عشرة من عدول أهل العسكر فى الولاية بأن هذا المال هو المستصفى الحلال لبيت المال بعد دفع أعطيات جندها والانفاق على مصالحها وشئونها . فلما أقبلت أموال افريقية فى أحد أعوام خلافة سليمان ، أقبل معها عشرة من العدول تخيرهم الوالى ، وكان فيهم اسماعيل بن عبيد الله والسمح ابن مالك الخولانى ، فحلف الثمانية الآخرون على صحة هذا المال وحلاله ، وأما السمح واسماعيل بن عبيد الله فأبيا أن يحلفا ، وكان عمر بن عبد العزيز حاضراً ذلك المجلس ، فأعجبه موقف الرجلين وضمهما الى نفسه ، وادخرهما الى وقت يحتاج اليهما فيه ، فلما صارت الخلافة إليه ، واتسع وقته للعناية بشئون الغرب الاسلامى أقام اسماعيل على المغرب وأقام السمح على الأندلس[2] . وهى رواية تدل على صحة ما كان يتهم به ولاة افريقية للأمويين من سوء التصرف

---

(١) البلاذرى ، فتوح البلدان ، ص ٢٣١ — ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٣

(٢) الأخبار المجموعة ، ص ٢٢–٢٣

فى أموال البلاد وارهاقهم أهلها بالمغارم والجبايات واسرافهم فى مقادير ما كانوا يرسلونه الى دمشق من الأموال والألطاف[1].

عمر بن عبد العزيز والاندلس

تذهب المراجع الى أن عمر بن عبد العزيز كان يفكر فى اقفال المسلمين من الأندلس وإخلائها منهم، « إذ خشى تغلب العدو عليهم فيها » كما يقول ابن القوطية[2]، أو « لانقطاعهم من وراء البحر عن المسلمين » كما يقول صاحب فتح الأندلس[3] وصاحب الأخبار المجموعة[4]. ولسنا نجد تفسيراً معقولا لهذه النزعة من خليفة عُرف بالحرص على نشر الاسلام وتوسيع رقعته، لأن حال المسلمين فى الأندلس كانت فى إقبال الى ذلك الحين، ولم يكن الأعداء قد نهضوا لهم على الوجه الخطر الذى سيعرفه المسلمون فيما بعد، ولم تكن فتن العصبية قد عصفت بهم وأغرقتهم وأضعفتهم، بل لم يكن جند المسلمين فى الأندلس وما تلاها قد أصيب بهزيمة واحدة. وربما جاز تعليله بأن عمر لم يكن يعلم شيئاً من عظمة الأندلس واتساع مداها واستقرار أمر المسلمين فيها وما كسبوه من فتحها وما يعود على الدولة الاسلامية من أسباب الخير والقوة من بقائها فى أيديهم، ولهذا تذكر المراجع أنه طلب الى السمح « أن يكتب اليه بصفة الأندلس وأنهارها وبحرها »، ولا يستبعد أن يكون أباح له إقفال المسلمين منها اذا وجد أنها لا تستحق عناء حكمها والمحافظة عليها « فكتب اليه السمح يعرفه بقوة الاسلام وكثرة مدائنهم وشرف معاقلهم[5] ». فلما استوثق عمر من أهمية الاندلس وثبات أقدام المسلمين فيها أولاها من عنايته ما هى أهل له.

وكان أول ما اهتم به عمر بن عبد العزيز هو ضبط أموال المغرب والأندلس وتنظيم أمر خراجهما، وهو أمر لم يعن به واحد ممن سبقه من الخلفاء فانتدب مولى من ثقاته يسمى جابر، وبعثه فى هذه المهمة الى الأندلس، ولم

---

(1) الأخبار المجموعة ص ٢٣ — فتح الأندلس ص ٢٤ — ٢٥
(2) ابن القوطية، افتتاح، ص ١٢
(3) فتح الأندلس، ص ٢٤ — ٢٥
(4) الأخبار المجموعة، ص ٢٣
(5) ابن القوطية: افتتاح ص ١٢ — ١٣

تحدثنا المراجع بشيء عما فعله في المغرب بهذا الصدد (١)، ولسنا نعلم الأساس الذي سار عليه جابر هذا في أداء مهمته تلك في الأندلس ، لأن النصوص تذكر أنه اهتم بتمييز أرض الصلح من أرض العنوة ، وإنه أراد أن يستخرج خمس العنوة لكي يضمه الى أرض الدولة ، فلم يخرج في الخمس الا ربضاً من أرباض قرطبة جعله مقبرة للمسلمين ، وأقر القرى بيد غنامها . ، وهذه عبارة لا تفسر الا بأن جابراً اعتبر إقليم قرطبة هو الاقليم الاندلسي الوحيد الذي فتح عنوة ، فأخذ خمسه للدولة ؛ وأما بقية الاندلس فاعتبره قد فتح صلحاً .

ولما كنا نعلم أن معظم نواحي الأندلس قد فتحت عنوة : الجنوب وأقاليم قرطبة وأشبيلية وماردة على الأقل — فكيف لم يخمس ذلك كله على ربض من أرباض قرطبة ؟ ثم ما معنى قول المؤرخين انه « أقر القرى في أيدي غنامها » ؟ على أي أساس تركها في أيديهم ؟ ان لفظ « غنامها » هنا يسمح لنا بأن نفترض أن الحكومة المركزية اعتبرت ما فتح من بلاد الأندلس غنيمة لمن فتحوه ، فتركت كل ناحية بأيدي من فتحوها واستقروا فيها . اننا نفترض ذلك مجرد افتراض ، ولا يمكننا ايراده على صورة مؤكدة ، لأن عبارات المراجع قليلة مبتسرة غامضة ، ولا تعيننا بأية صورة على تبين النظام الذى وضعه المسلمون للأندلس في ذلك الحين .

ويبدو أن السمح كان ماضياً في تنظيم البلد واحصاء أمواله ، ولكن الظروف لم تمهله ، لأن خلافة عمر بن عبد العزيز لم تطل ، وهو لم يول على الأندلس الا بعد أن انقضى منها نحو العام ، وكان عليه الى جانب هذا العمل الادارى أن ينشط للغزوات فى أحيانها ، وكان عظيم المنة في الجهاد : فلم يلبث أن استشهد فى طرسونة فى يوم عرفه من سنة ١٠٢ هـ/٧٢١م ، فلم تتح له فرصة استكمال العمل الادارى الذى بدأه(٢) .

فاذا انقضت أيام الخليفة التقى العادل عمر بن عبد العزيز وواليه المجتهدين اسماعيل بن عبيد الله والسمح بن مالك الخولاني فقد عادت الأحوال في المغرب الاسلامي الى ما كانت عليه أيام سليمان ومن سبقه ، وعاد حكام افريقية يستبدون

(١) ابن القوطية ، افتتاح ص ١٢

(٢) الرسالة الشريفية ، ص ٢٠٠ — ٢٠٣

بالأندلس ويولون عليه من الحكام من يشاءون، وعاد هؤلاء يصرّفون أموره على الوجه الذى يحبونه . ولقد رأى الأندلس فى الفترة بين سنتى ١٠٢ و ١١٢ هـ/٧٢٠ — ٧٣١ م ستة حكام لا نكاد نذكر لهم الا اهتماما ظاهراً بالحروب فيما وراء البرانس وانصرافا بالغاً الى المنازعات العصبية العنيفة[1].

خلافة العصبية

وكانت ولاية افريقية خلال هذه الفترة كلها إلى رجلين من كبار رجال بنى أمية هما يزيد بن أبى مسلم مولى الحجاج وكاتبه ١٠٢ — ١٠٣ هـ / ٧٢٠ — ٧٢١ م وبشر بن صفوان الكلبي ١٠٣ — ١٠٩ هـ/٧٢١ — ٧٢٦م . وكانت خلافة المسلمين الى اثنين من أشد الأمويين اغراقاً فى العصبية القبلية هما يزيد بن عبد الملك ١٠١ — ١٠٥ هـ/٧٢٠ — ٧٢٤ م، وهشام بن عبد الملك ١٠٥ — ١٢٥ هـ / ٧٢٤ — ٧٤٣ م ، وفى عهدهما ظهر فى البيت الأموى الانقسام والتفرق اللذان انتهيا باضعاف البيت كله وذهاب ريحه ، فقد كان يزيد بن عبدالملك مضرى الميول: أغضب يزيدَ بن المهلب وحاربه حتى قتله، وتعقب اليمنيةَ بألوان الأذى حتى نفروا منه ومالوا الى أعدائه، وامتلأت نفوسهم بالثورة عليه ، وعادت اليهم أحقاد مرج راهط وتحركت فى قلوبهم ثاراتها[2]، وأقام على افريقية يزيد بن أبى مسلم هذا ، وكان من كبار القيسية، فلما قتل أقام مكانه بشر بن صفوان ، وقَوِيَ جانب القيسية فى بلاد الدولة

---

(١) هم عبد الرحمن بن عبد الله الغافقى من ذى الحجة سنة ١٠٢ الى صفر سنة ١٠٣ (من يوليه الى أغسطس ٧٢١) وعنبسة بن سحيم الكلبي من صفر سنة ١٠٣ الى شعبان سنة ١٠٧ (٧٢١ — ٧٢٦) ، وعذرة بن عبد الله الفهرى من شعبان سنة ١٠٧ الى شوال سنة ١٠٧ (من يناير الى مارس ٧٢٦) ؛ ويحيى بن سلامة العاملى من شوال سنة ١٠٧ الى ربيع أول سنة ١١٠ (من مارس ٧٢٦ الى يوليه ٧٢٨) ؛ وحذيفة بن الأحوص القيسى من ربيع أول سنة ١١٠ الى شعبان سنة ١١٠ (من يوليه الى ديسمبر ٧٢٨) ؛ وعثمان ابن أبى نسعة الخثعمى من شعبان سنة ١١٠ الى المحرم سنة ١١١ (الى أبريل ٧٢٩) ، والهيثم بن عبيد الكلبي من المحرم سنة ١١١ الى ذى القعدة سنة ١١١ (الى فبراير ٧٣٠)
انظر ابن عذارى ؛ البيان ج ٢ ص ٢٦ — ٢٧

والبحث الذى كتبه لافونتى اى الكانترا وذيل به ترجمته للأخبار المجموعة وحقق فيه ولايات عمال الاندلس .

LA FUENTE Y ALCANTARA; *Cronologia de los gobernadores de España.* Apéndice III de la *Ajbar Machmûa*, pp. 220-242.

(٢) الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، ج ٨ ص ١٣٦ ومابعدها ، ابن الاثير، الكامل ، ج ٥ ص ٢٣ وما بعدها ، المسعودى ، مروج الذهب ج ٢ ص ١٢٥ — ١٣٦

الاسلامية كلها ، فلما اقبل أخوه هشام بدا له أن يخفف من غلواء القيسية المضرية بقبض يده عنهم ، ومن ثم أقام نفراً من كبار اليمنية الكلبية من أمثال خالد بن عبدالله القسري وأخيه أسد على الولايات ، فأخذوا يضطهدون المضرية اصطهاداً رضي عنه الخليفة وان لم يفعل فعلهما. ولهذا ترك بشر ابن صفوان في ولايته لأن ميوله كانت كلبية يمنية ، وحينما توفي بشر بن صفوان سنة ١٠٩هـ/٧٢٦ م كانت ميول الخليفة قد انحرفت بعض الشيء عن الكلبية اليمنية ومالت نحوها الى إضعاف أمرها ، ولهذا أخذ يولي بعض القيسية كبار المناصب ، فولي يوسف بن عمر الثقفي العراق ونصرا بن سيار خراسان وعبيدة بن عبد الرحمن السلمي إفريقية ، وكانوا جميعا من غلاة القيسية ، فأخذوا يضطهدون اليمنية الكلبية ، حتى ليذكر النويري أن عبيدة بن عبد الرحمن السلمي لم يكد يصل إلى إفريقية حتى « أخذ عمال بشر ابن صفوان فحبسهم وتحمل عليهم وكان فيهم أبو الخطاب بن صفوان الكلبي [1] » .

هكذا أخذت عواصف العصبية تعصف بالدولة في القلب وفي الولايات ، ولم يقتصر الأمر على العمال ورجال الدولة بل تعداه الى عامة الناس ، لأن الجاليات العربية التي كانت قد هاجرت الى الولايات واستقرت فيها لم تخرج عن أن تكون قيسية مضرية أو كلبية يمنية ، فاذا كان العامل قيسياً حابى القيسية واضطهد الكلبية اليمنية وآذاها ، واشتبكت بينه وبينها الحروب ، واذا كان كلبياً عسف القيسية وأنزل بها من البلاء شيئاً كثيراً . ومن هنا قامت الحروب بين العرب في الولايات ، وتخضبت أراضي الدولة الاسلامية من خراسان الى أقصى الأندلس بدماء العرب ، وشغلتهم هذه الخلافات في كل ناحية عما هو أهم منها وأولى بالعناية من الأمور . ولم يشق بلد من بلاد المسلمين بهذه الخصومات كما شقي بها المغرب والأندلس ، لا لأنها كانت فيهما أقسى وأعنف ، بل لأن المغرب والاندلس كانا الى ذلك الحين بمثابة الثغر الكبير لبلاد المسلمين عامة ، وكان لابد لمن يقوم فيهما من العرب أن يكونوا كتلة واحدة يقظة ، والانهض لهم العدو — الذي لم يقض عليه القضاء المبرم — واستعاد قوته وتحفز لقتالهم وهم في شغل عنه ، وهذا هو الذي حدث بالفعل :

(1) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٣ — ٢١٦ ، النويري ، نهاية الأرب ص ٣٣ وراجع تعليق فورنيل على هذه التغيرات العصبية في الفترة الأموية :
H. Fournel, *Les Berbères*, I. pp. 270—271.

شُغل العرب بتصفية ثاراتهم القبلية العصبية عن بقايا القوط فى الأندلس ، وعن إتمام إخضاع البربر فى إفريقية ، فأصاب هؤلاء وأولئك فرصة كانوا فى أشد الحاجة إليها ، واستطاعوا أن يستعيدوا ثباتهم وأن يمكنوا أقدامهم فى نواحيهم النائية ، ثم أخذوا يتقدمون على مهل منتهزين الفرصة فى هؤلاء العرب الذين شغلتهم قيس وكلب عن القوط والنصرانية والوثنية معا . وليس الى الشك سبيل فى أن هذه المنازعات العصبية وحدها هى السبب فى نهضة فلول القوط وتقدمهم لمنازعة العرب هذه المنازعة الطويلة التى انتهت بخروج المسلمين من البلاد جملة ، وأنها هى السبب فى ثورة بربر المغرب جميعه على العرب ، لأنها أتت فى وقت حرج كان المسلمون أحق فيه بأن يبذلوا قصارى جهدهم فى إتمام فتح البلدين ، فعاقتهم عن ذلك واضطرب الأمر عليهم فيهما جميعا .

نترة سيادة الكلبيين اليمنيين فى المغرب والأندلس

كانت ولاية يزيد بن أبى مسلم وبشر بن صفوان فى افريقية كلبية يمنية صرفة ، وقد عُرف الكلبيون اليمنيون باسرافهم فى العصبية على الموالى فى كل ناحية ، وحسبنا من ذلك الاشارة الى سياسة الحجاج وعسفه موالى فارس ، وكان يزيد بن مسلم تلميذه وكاتبه [1] ، فحسب أنه يستطيع أن يسير فى البربر بسيرة الحجاج فى أهل العراق وفارس [2] ، وأخذ يعسف البربر ويشتد فى جمع أموالهم وسبى نسائهم ، وكان شديد العناية بالطاف الخلفاء وكسب قلوبهم بالهدايا ، فصار يتخير أحسن نساء البربر ليبعث بهن الى الخليفة ، وكان يأخذ المائة من الغنم ويذبحها ليأخذ فراءها العسلى الصافى ويرسلها الى دمشق فربما ذبح مائة شاة دون أن يستخلص منها جلداً واحدا سليما ، فتغيرت نفوس البربر ، وبدأت قلوبهم تتحدث بالثورة عليه ، لأن البربر كالعرب قوم بدو لا يعرفون طاعة ولا ذلة [3] .

مسئولية الخلفاء عن أعمال عمالهم فى المغرب

وليس الى الشك سبيل فى أن خلفاء بنى أمية لم يكونوا ليرضَوا عن سياسة يزيد بن أبى مسلم وبشر بن صفوان فى افريقية ، وأنهم لم يكونوا يعلمون شيئاً عن الوسائل التى كانا يلجآن اليها فى عسف البربر والاستبداد بهم

---

(1) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٣ — ٢١٤ وأبو المحاسن ، النجوم الزاهرة ، ج ١ ص ٢٧٢

(2) النويرى ، نهاية الارب ، ج ١ ، ص ٢١

(3) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٣ وما يليها — النويرى نهاية الارب ص ٢١ وما يليها .

ومن دلائل ذلك أن يزيد بن عبد الملك لم يغضب حينما علم بقتل البربر واليه يزيد بن أبي مسلم ، وقال صراحة انه لم يرض عن عمله ؛ ثم أقر محمداً ابن أوس الأنصاري الذي أقامه أهل افريقية على أنفسهم [1] .

وربما تبادر الى الذهن أن الخلفاء كانوا يكلفون العمال أن يكثروا من الهدايا والالطاف . فكان العمال يضطرون لهذا الى الاسراف في عسف الناس والاشتطاط معهم ، ولكن رواية لابن عذارى تدل على أن العمال يحملون أكبر جانب من المسئولية في هذا ، وذلك حيث يقول : « وكان الخلفاء بالمشرق يستحبون طرائف المغرب ، ويبعثون فيها الى عامل افريقية ، فيبعثون لهم البربريات السنيات . فلما أفضى الأمر الى ابن الحبحاب مناهم بالكثير وتكلف لهم — أو كلفوه — أكثر مما كان ، فاضطر الى التعسف وسوء السيرة [2] » وهي رواية تدل على أن الخلفاء كانوا يستحبون طرائف افريقية فقط ، وأن العمال كانوا يتكلفون الاسراف في عسف الناس طلباً في المزيد من رضى الخلفاء .

وكان الكلبيون بطبعهم على جانب قليل من السياسة والكياسة ، فأسرفوا في الأمر إسرافاً نفر البربر ودفعهم الى الثورة . وشجعهم على المضي في هذا العسف ما كان قائماً إذ ذاك بين العرب أنفسهم من عداء .

توزع نفوس البتر — زناته

وكان وضع العرب في بلاد المغرب بعيد الفتح وضعاً فريداً في ذاته ، فان بربر المغرب — على ما نعرف — ينقسمون الى بتر وبرانس أو الى بدو وحضر ، فأما البتر فقد تسارعوا الى الانضمام للعرب من أول الأمر واشتركوا معهم في فتح البلاد ، ولولا مساعدة قبائل بترية مثل لواته ونفوسه وهوارة وبرغواطه [3] ، لما استطاع العرب الوصول في المغرب الى هذه النتيجة الباهرة التي وصلوا اليها

---

(1) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٣

(2) ابن عذارى : البيان المغرب ، ج ١ ص ٣٢ — ٣٣

(3) راجع النصوص الخاصة بانضمام هذه القبائل الى المسلمين من أول الأمر في : البلاذري : فتوح ص ٢٢٤ — ابن عبد الحكم ، فتوح ص ٢٠٠ — ٢٠١ ، ابن الأثير ، أسد الغابة ، ج ٣ ص ١٨٤ — ابن خلدون ، كتاب العبر ، ج ٦ ص ١٠٨ ، وانظر فتح العرب للمغرب ص ٢٨٢ وما يليها .

بعد جهد طويل متصل . فلما انتصر العرب واستقرت أقدامهم فى البلاد توقع البتر أن يعتبروهم مساوين لهم ، وأن يميزوهم عن البرانس الذين قاوموهم مقاومة عنيفة ولم يُلقوا بيد الطاعة إلا بعد أن يئسوا من كل عون من ناحية البيزنطيين ، ولكن العرب لم يفطنوا الى ذلك ، ومضوا يعاملون البربر جميعاً معاملة واحدة ، واشتدوا عليهم جميعاً ، أصدقاء وغير أصدقاء ، أحلافاً وغير أحلاف ، فتغيرت نفوس البتر — وزناتة منهم خاصة — وبدأوا يفكرون فى الثورة على العرب عامة . ثم ان البربر — والبتر منهم خاصة — حملوا معظم عبء فتح الأندلس ، وقُتل منهم فى هذا السبيل آلاف فى حين لم يفقد العرب إلا بضع مئات ، وكان نفر من قادة الفتح بربراً زناتيين مثل طريف بن أبى زرعة وطارق بن زياد ، فلم يحسن العرب جزاء هذين ، بل أصاب موسى طارقاً بشر كبير ، ولم ينظر عرب الأندلس الى بربرها نظر الند للند ، فأنكر البربر ذلك وبدأت نفوسهم تتغير . وربما كان دافع عرب الأندلس الى إساءة معاملة البربر هو خوفهم منهم ، فقد كان البربر فى الأندلس أضعاف العرب عدداً ، وكان العرب يشعرون أنهم أقلية ، وكان شعورهم بهذا يدفعهم الى التحرز من البربر وابعادهم عن الحكومة والسلطان ، فزاد ذلك فى سخط هؤلاء ؛ وكان البتر هم حرس الولاة المقربون اليهم ، وكان الولاة قبل يزيد بن أبى مسلم يميزونهم من البرانس ويتخذون منهم بطانتهم ، فلما جاء يزيد بن أبى مسلم أغفل هذه الناحية وأساء معاملة البتر وأراد امتهانهم واذلالهم ، فنفرت نفوسهم منه ، وفقد العرب من ذلك الحين ولاء هذا الفريق القوى من بربر افريقية وسيكون لذلك أثر كبير فى تطور الحوادث فيما بعد [1] .

الافارقة

وكان فى افريقية الى جانب البربر والروم نفر كبير من الأفارقة ، أى من الأجانب المستوطنين الذين طال مُكثهم فى البلاد حتى أصبحوا افريقيين ، وكان معظم هؤلاء يسكنون المدن ومواقع

---

(١) لاحظ قول ابن عبد الحكم : « ويقال : بل كان حرس يزيد بن أبى مسلم حين قدم البربر ليس فيهم الا بترى ، وكانوا هم حرس الولاة قبله ، البتر خاصة ليس فيهم من البرانس أحد ، فخطب يزيد بن أبى مسلم الناس فقال : انى ان أصبحت صالحاً وشمت حرسى فى أيديهم كما تصنع الروم ، فاشم فى يد الرجل اليمنى اسمه وفى اليسرى : حرسى ، ليعرفوا بذلك عن غيرهم ، فأنفوا من ذلك ، ودب بعضهم الى بعض فى قتله » . فتوح ، ص ٢١٤

الساحل ، وكانوا على علائق حسنة مع الروم متأثرين بحضارتهم ، وكان فيهم كثير من النصارى . ولما أقبل العرب وأنشأوا يحاربون الروم وقف هؤلاء الأفارقة على الحياد بل أقبل نفر منهم على الاسلام ، وكانوا ينتظرون ألا يعتبرهم العرب روماً وألا يعسفوهم ، ولكن العرب وضعوهم والروم فى منزلة واحدة ، فاعتبروا الأفارقة موالى ، وغنموا أراضيهم وأموالهم ، فانقلبوا أعداء لهم ، واتصلوا بزناته ، وتفاهم الجيان على الثورة [1] .

دعاة الخارجية فى المغرب

وزاد الحال حرجاً أن اشتداد بنى أمية مع العلويين والخوارج أرهبهم وتفرهم من الشام والعراق وجزيرة العرب ، فمضوا يلتمسون الأمان حيثما وجدوه ، وفرّ منهم نفر كبير إلى المغرب حيث وجدوا أهله حانقين على الأمويين مستعدين للثورة عليهم ، فلم يكن أيسر على هؤلاء العلويين والخوارج من كسب هؤلاء البربر إلى صفوفهم ؛ ووجدت مذاهب الخارجية — الصفرية والأباضية خاصة — قبولاً طيباً من البربر ، وهكذا تهيأت فى بلاد المغرب كلها الظروف لثورة عامة كبرى على الأمويين والعرب عامة .

ويجمع مؤرخو المغرب على أن معظم من أقبل إلى افريقية من هؤلاء الدعاة كانوا من الصفرية والاباضية ، ولسنا نعلم بالضبط لماذا كان معظم دعاة الثورة فى المغرب من هذين الفريقين من الخوارج ، ولا السبب فى إقبال أهل المغرب عليهما خاصة ، لأن مبادىء الفريقين ليست مما يجتذب البربر ، فهما أكثر الخوارج ميلا إلى المسالمة والتسامح مع المخالفين [2] ، بل الأباضية لا تحِلّ قتال غير الخوارج من المسلمين ولا تستحل من الغنائم غير السلاح

---

(1) يفهم من روايتين لأبى المحاسن والسلاوى أن زعامة برابر طنجة فى الثورة التى سنتحدث عنها كانت الى ميسرة المطغرى وعبد الأعلى بن جريج الأفريقى ؛ وكان مع كل منهما قومه ، مما يدل على أن الطائفتين اتفقتا على الوثوب بالعرب .

انظر أبو المحاسن ، النجوم الزاهرة ، ج ١ ص ٢٨ ، السلاوى ، الاستقصاء ، ج ١ ص ٤٩

(2) الشهرستانى ، الملل والنحل ص ١٦٨ — ١٦٩ ؛ البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ٦١ — ٦٢

والخيل ، والصفرية تكاد تكون أكثر مذاهب الخارجية اعتدالا ، والبربر على ما نعلم لا يميلون إلى الاعتدال في العقائد ، وسنرى من أحداث ثورتهم أنهم كانوا متطرفين لا يعرفون وسطا . وربما كان الأحجى أن نشك في نسبة هذه الحركات إلى الصفرية والاباضية خاصة ، لأن أسبابها كانت سياسية قبل أن تكون دينية ، ولسنا نجد على أي الأحوال في أخبار هذه الثورة الكبيرة دليلا واضحاً على صفرية القائمين بالحركة أو اباضيتهم ، والأسلم أن نسميهم خوارج فحسب ، خوارج سياسيين لا دينيين .

ولصاحب « الأخبار المجموعة » رواية يفهم منها أن البواعث البعيدة لهذه الحركة كانت موضع خلاف بين المؤرخين القدماء أنفسهم : وذلك حيث يقول : «وقد يقول من يطعن على الأئمة أنهم إنما خرجوا اضية من سير عمالهم، وأن الخليفة وولده كانوا يكتبون إلى عمال ضنجه في جلود الخرفان العسلية ، فتذبح مائة شاة ، فربما لم يوجد فيها إلا جلد واحد ، وهو قول البغض للأئمة ، فإن كانوا اصدقوا ، فما بال التحكيم فشا فيهم ورفعُ المصاحف وحلقُ الرؤوس، اقتداء بالأزارقة وأهل النهروان ، أصحاب عبد الملك بن وهب وزيد بن حصن[1]... » .

وظاهر أن صاحب هذا المجموع القيم من الأخبار يحاول الدفاع عن خلفاء بني أمية لأنهم أجداد أموية الاندلس ، وليس إلى الشك سبيل في أن عبارته هذه موجهة إلى نفر من معاصريه الذين كانوا يرمون خلفاء بني أمية بالظلم ويحملونهم مسئولية هذه الحركة الخطيرة .

ومهما يكن من الأمر فقد اجتهد دعاة الخارجية هؤلاء اجتهاداً عظيما في إثارة البربر ودفعهم إلى الوثوب بالعرب . ومن دلائل ذلك قول المالكي : « وكانوا — أي أهل افريقية — يقولون : لا تخالف الأئمة بما تجني العال ، فقالوا — أي الدعاة الذين كانوا يحرضون البربر على الفتنة — لهم : انما يعمل هؤلاء بأمر أولئك ! فقالوا : حتى نخبرهم ! [2]» .

«فخرج ميسرة في بضعة وعشرين رجلا ، فقدموا على هشام ، فلم يؤذن لهم ، فدخلوا على الأبرش فقالوا : أبلغ أمير المؤمنين أن أميرنا يغزو بنا وبجنده ،

---

(1) الأخبار المجموعة ص ٣١ — ٣٢

(2) المالكي ، رياض النفوس ، ورقة ٣٠ (أ) .

فاذا غنمنا نفلهم ولم ينفلنا ، ويقول: هذا أخلص لجهادكم ..! ، فقلنا : لم نجد هذا فى كتاب ولا سنة ، ونحن مسلمون ! فأحببنا أن نعرف أعن رأى أمير المؤمنين هذا أم لا ؟ فطال عليهم المقام ونفدت نفقاتهم ، فكتبوا أسماءهم ودفعوها الى وزرائه ، وقالوا : ان سأل عنا أمير المؤمنين فأخبروه ، ثم رجعوا الى افريقية . وبلغ الخبر هشاماً فسأل عن النفر ، فعرف أسماءهم ، فاذا هم الذين صنعوا ذلك[1]» مما يدل على أن أهل افريقية أنكروا هذه المعاملة السيئة من عمال الأمويين ، وجعل هؤلاء الدعاة يدفعونهم الى الثورة ويؤكدون لهم أن ذلك الظلم الذى ينزل بهم انما مصدره الخلفاء أنفسهم ، فأحب ميسرة — زعيم البربر — أن يتأكد من الأمر قبل أن يُقدم على شىء ، فمضى فى وفد من أهل بلده الى دمشق ليبسط ظلامته أمام الخليفة هشام، فلم يستطيعوا مقابلته ، فعادوا ولا مندوحة لهم عن الثورة .

العصبية العربية فى الأندلس

وكان الأندلس تابعاً لافريقية فى ذلك الحين ، فلا غرابة أن تظهر فيه أصداء ذلك كله، ولا غرابة فى أن يكون لها جميعاً أسوأ الأثر على مصائر الاسلام فيه للأسباب التى ذكرناها .

أقام يزيدُ بن أبى مسلم وبشرُ بن صفوان الكلبيان اليمنيان على الأندلس عمالا يمنيين كلبيين هم عنبسة بن سحيم الكلبى (صفر ١٠٣ — شعبان ١٠٧) وعذرة بن عبد الله الفهرى (شعبان ١٠٧ — شوال ١٠٧) ويحيى بن سلامة العاملى (إلى ربيع الأول سنة ١١٠)، وقد حكم ثلاثتهم سبع سنوات (شوال ١٠٧ — ربيع أول ١١٠) تعصبوا خلالها لليمنية الكلبية وأوغروا صدور القيسية ، وكانت قيسية الأندلس موغرة الصدر بطبعها لا تحتاج إلى من يحرك نيران أحقادها ، لأن الكثيرين من أفرادها كانوا ممن حضر حروب الزبيريين والمروانيين فى المشرق ، بل كان منهم من حضر مرج راهط ورأى بعينيه مصارع القيسية وأفول نجمها بهزيمة الزبيريين ، وكانوا ينتظرون الفرصة ليسووا حسابهم القديم مع اليمنيين الكلبيين .

---

(١) المالكى ، رياض النفوس ، ورقة ٣٠ (ا — ب) وليس لدينا مايؤيد ذهاب ميسرة الى المشرق ، ولكننا نستطيع أن نستخلص من هذه الرواية أن زعماء البربر حاولوا بسط شكايتهم أمام الخلفاء قبل أن يلجأوا الى الثورة .

فلم يكد هؤلاء الولاة الثلاثة يسيرون في سياستهم الجنية الكلية حتى امتلأت قلوب القيسية ألماً وجاشت نفوسهم بالثورة ، وغدوا لا ينتظرون إلا الفرصة المواتية[1].

وكان هؤلاء الكلبيون كغيرهم من اليمنيين ذوى شَرَه إلى الأموال وعسف في جمعها ، وقد اشتد سحيم منهم شدة خاصة ؛ فألزم النصارى في الاندلس بدفع جزية مضاعفة ، فتغيرت نفوس أهل البلاد وبدأ القلق يسودها من كل وجه[2].

(1) أخبار مجموعة ، ص ٢٤ — ٢٥ ،

Dozy, *Musulmans d'Espagne*, I. pp. 135, 599.

(2) ايزودور الباجى ؛ (فقرة رقم ٥٢) اسمه الكامل Isidoro Pacence وهو مؤلف وهمى يقال انه كان أسقفاً لمدينة Pace أو Pax-Julia وهى Beja الحالية من مدن البرتغال (باجه عند العرب) ينسب اليه تاريخ هام لاسبانيا اسمه :

Epitoma (epitome) Imperatorum vel Arabum Ephemerides atque Hispaniae Chronographiae sub uno voliumine Collecta.

وهو يشمل تاريخ اسبانيا من أواخر العصر القوطى (من نهاية حكم سيبرت الى نهاية حكم يوسف الفهرى آخر عمال الأندلس للأمويين ، وهو يضم معلومات هامة عن الدولة البيزنطية والدولة الاسلامية فى المشرق خلال هذه الفترة . ولم يستطع البحث التاريخى الاهتداء الى حقيقة ايزودور هذا أو الى نسبة هذا الكتاب اليه ، ولهذا يفضل الكثيرون تسميته « بالتاريخ الطليطلى المجهول المؤلف El-Anonimo Toledano » لأن مخطوطه وجدت فى طليطلة . والذى لا شك فيه هو أن مؤلف هذا المجموع الفريد من الأخبار كان واحدا من رجال الدين الاسبان ، ولكنه يمتاز عن هؤلاء جميعاً باعتدال فى الرأى وبعد نسبى عن العصبية الدينية التى نجدها عند غيره من مؤرخى اسبانيا من رجال الدين . ورواياته تزودنا بمعلومات قيمة جداً عن خلفاء الأمويين بالمشرق وأعمال عمال بنى أمية فى افريقية والأندلس . ويفهم من نص رواياته ، ومن كتب أخرى معاصرة ؛ أنه كتب كتباً أخرى هى :

1—Epitome Regum Wisigothorum a tempori Recaredi principis.

2—Epitome Temporum.

(مختصر تاريخ العصور) — وفيه يتحدث بالتفصيل عن الحروب التى جرت بين البربر وكلثوم بن عياض عامل هشام بن عبد الملك على افريقية .

3—Epitome.

يقص فيه أخبار الحروب بين بلج بن بشر ومن معه من الشامية وبقية عرب الأندلس .

4—Liber verborum dierum Saeculi.

وهو يكمل فيه ذكر الاحداث التى فاته ذكرها فى كتبه السابقة . وكتابه الأول هو أهمها من غير شك ، وهو المشار اليه فى التواريخ الأندلسية ، وهو الذى نقصده نحن فى هذا البحث . وظاهر أن مؤلفه أراد أن يجعل منه صلة لتاريخ ايزودور الاشبيلى San Isidoro de Sevilla نجد نصه الكامل عند :

Theodor Mommsen, *Auctorum Antiquissimorum*, tomus XI, *Cronica* = *Minora*. (Saec. IV, V, VI, VII) II, pp. 334-360 Berolini, 1893.

فلما تولى إفريقية عبيدة بن عبد الرحمن السلمي[1] وكان قيسياً ، انقلبت الآية وتوالت على الأندلس سنوات قيسية لقي الكلبيون اليمنيون خلالها بلاء شديداً : قام بالأمر خلالها حذيفة بن الأحوص القيسي وعثمان بن أبي نسعة الخثعمي ، والهيثم بن عبيد الله الكناني ، ومحمد بن عبد الله الأشجعي ، واستمرت حتى سنة ١١١ هـ : وقد اشتد الهيثم مع اليمنيين شدة أثارتهم ودفعتهم إلى العصيان علانية ، وقد بلغ من شدته أن أنكر هشام عليه ذلك — رغم قيسيته — وعزله وعاقبه عقاباً صارماً[2].

ومن عهد الهيثم هذا تبدأ في الأندلس خصومة القيسية واليمنية الصريحة الخطرة التي سيكون لها أسوأ الأثر على مصير الإسلام في الأندلس خاصة والمغرب عامة.

= وفي :

FLOREZ, *España Sagrada*, pp. 263-307. *Isidori Pacencis Episcopi, chronicon.*

ونشر أجزاء منه LAFUENTE Y ALCÁNTARA كملحق لترجمته الاسبانية للأخبار المجموعة . ص ١٤٦ وما بعدها .

وانظر عنه :

LUDOLF SCHEVENKOW, *Kritische Betrachtungen über die lateinisch-geschriebenen Quellen zur Geschichte der Eroberung Spaniens durch die Araber. 1894.*

FRANCISCO JAVIER SIMONET, *Historia de los Mozárabes de España*, (Madrid 1867-1603) pp. 234 599.

CESAR DUBLER, *Sobre la Cronica Arabigo-Bizantina de 741 y la Influencia Bizantina en la Peninsula Ibérica* (*Al-Andalus, vol. XI fasc.* 2 Madrid'Grenada, 1956) pp. 283-349.

(١) أثار وصول عبيدة بن عبد الرحمن الى افريقية اضطراباً كبيراً ، لأن الكلبيين كانوا قد اطمأنوا الى السيادة في عهد سلفه بشر بن صفوان ، وكان معظم عرب افريقية والأندلس كلبيين يمنيين كما ذكرنا ، وكان بشر قد ترك مكانه كلبياً ، فلم يكد يستقر في الولاية حتى فجأه هشام بعبيدة بن عبد الرحمن ، ودخل عبيدة القيروان فجأة ، كأنما كان يتوقع معارضة ومقاومة ، ولم يقدم شيئاً على عسف اليمنيين عسفاً جاوز الحد المألوف .

انظر ابن عذارى : البيان ، ج ١ ص ٣٦ ، النويري ، نهاية الارب ج ١ ص ، ابن الابار : الحلة السيراء ص ٤٧ — ٤٩ ، ابن الأثير ، الكامل ج ٥ ص ١٠٨ ، ١٣٠

(٢) ايزودور ، فقرة ٥٧ — ابن الأثير ، الكامل ، ج ٥ ص ٦٨ ، ٧٤

بيد أننا ينبغي أن نذكر أن المسلمين كانوا معنيين خلال ذلك كله بالحروب فيما وراء البرانس ، فقد استمرت جهودهم بعد مقتل السمح بن مالك الخولاني ، ووصلت جيوش المسلمين في أيامهم إلى قريب من أفينيون ، وكانت أربونة عاصمة الهيثم بن عبيد الكناني يقيم فيها معظم وقته [1] .

ولسنا نجد ما نسجله في عهود هؤلاء الحكام القصيرة إلا ثورة بلاثيه زعيم فلول القوط في نواحي أشتُريس ؛ وهي ثورة خطيرة تعيّن بدء المقاومة الاسبانية ، وقد وقعت في عصر عنبسة بن سحيم [2] .

وفي صفر سنة ١١٢هـ/ ٧٣٠م أقام عبيد الله بن الحجاج السلمي عبد الرحمن ابن عبد الله الغافقي أميراً على الأندلس ، وكان عبد الرحمن من كبار رجال جند الأندلس ، وقد قضى حياته حتى ذلك الحين يغازي الأعداء فيما يلي البرانس ، وكان الجند قد أقاموه والياً على الأندلس قبل ذلك مدة لم تزد على شهرين قبيل قدوم عنبسة بن سحيم ، وكان عبد الرحمن شخصية أندلسية قضى معظم أيامه في نواحيها وفي الجهاد فيما يليها ، فكان لولايته طابع خاص لا نلمحه عند أحد ممن سبقوه ، فقد كان هؤلاء مشارقة يقبلون على البلاد وهم لا يكادون يعرفون من أمرها شيئاً ، ولا يكادون يحملون اليها الا عصبيتهم اليمنية أو القيسية ويزيدون الحال سوءاً . فأما عبد الرحمن فأندلسي لا يكاد يلقي بالا الى هذه الجاهلية العصبية ، ولا يكاد يلتفت الا لاقرار الامن في البلاد وموالاة الفتح فيما يليها [3] .

تجمع الروايات الاسلامية على الثناء على عبد الرحمن ، بل يذهب بعضها الى القول بأنه أعظم ولاة الأندلس أجمعين وأكثرهم فضيلة وأشدهم اخلاصا في القيام بما تفرضه الأندلس على واليها من الواجبات ، والواقع أن المراجع لم تبالغ في ذلك كثيراً ، فقد كان عبد الرحمن في واقع الأمر منظما قادراً وجنديا

---

(١) ابن عذارى ، البيان ، ج ٢ ص ٢٩ — ايزودور ، فقرة ٥٦ و ٥٧

(٢) المقرى ، نفح الطيب ، ج ٢ ص ٩ — ١٠

LÉVI-PROVENÇAL, *Hist. de l'Espagne musulmane*. I. p. 48 .

(٣) عن عبد الرحمن الغافقي ، انظر : ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٦ — ٢١٧ ابن حيان عند المقرى ، نفح الطيب ، ج ٢ ص ٥٩ — أخبار مجموعة ، ص ٢٥ — ابن عذارى ، البيان ، ج ٢ ص ٢٧ — ٢٨ ، ابن الأثير ، ج ٥ ص ٩٤

ISODORO PACENCE, *Cronicon*, cc. 50-63 .

باسلا ، وربما شاركه في إحدى هاتين الصفتين بعض من سبقه من ولاة الأندلس مثل السمح ابن مالك أو عنبسة بن سحيم ، ولكنه يمتاز عن هذين وغيرهما بأنه كان سليما من نزعة العصبية التي أفسدت على معظم هؤلاء الحكام أعمالهم .
وقد كان الرجل من غافق إحدى بطون كهلان اليمنية ؛ ولسنا نعلل اختيار عبيدة بن عبد الرحمن السلمي القيسي المتشدد إياه الا بأن شخصية عبد الرحمن كانت من الظهور بحيث صرفت عبيدة عن التفكير في قيسيته التي أفسدت عليه الأمور زمانا [1] ، ويبدو أن عبد الرحمن كان يتمتع بمركز عظيم بين عرب الأندلس ، لأن ولايته لقيت الرضى من طوائفهم كلها يمنية وقيسية .
ولم يوفق عبد الرحمن في غزوته الكبرى التي أراد أن يفتح فيها غالة رغم ماحشد من عدة وما بذل من جهد ، واستشهد هو وعدد عظيم ممن كانوا معه عند بلاط الشهداء على مقربة من بواتييه في رمضان سنة ١١٤ هـ . ولا نزاع في أن ابن حيان قد بالغ حينما زعم أن أحداً من جيش عبد الرحمن لم ينج من هذه الموقعة، لانه لا يعقل أن يقتل من المسلمين سبعون ألفا ثم لا تضطرب الاندلس كلها . والواقع أن عدداً عظيما من جنود عبد الرحمن عاد الى الاندلس قبل الموقعة مستوحشاً من طول الشقة ، فلما فاجأه العدو ألفاه في قلة فاستشهد وبعض من بقي معه .
كان لهذه الهزيمة وقع شديد في نفس الخليفة هشام بن عبد الملك ، فقد أقبلت اليه أخبارها بعد فشل أخيه مسلمة بن عبد الملك في اقتحام أسوار القسطنطينية بأربع عشرة سنة، فأحس هشام أن سيوف المسلمين قد عجزت عن اقتحام معاقل المسيحية الكبرى في الشرق والغرب ، فساءه ذلك ، وأخذ يفكر تفكيراً جادا في علاج هذا الموقف ، وفي تقوية جبهة الاسلام من ناحية الغرب ، ويبدو أنه تخوف خطر الفرنج على مسلمي الاندلس بعد إذ استشعر قوتهم بعد هذه المعركة .

---

(١) وكان عبد الرحمن الغافقي في خلاف دائم مع عبيدة بن عبد الرحمن ؛ ومصداق ذلك رواية لابن عبد الحكم يقول فيها بعد تفصيل أعمال عبد الرحمن في احدى غزواته في بلاد الفرنجة : « وكان فيها أصاب رجل منقعة بالدر والياقوت والزبرجد ، فأمر بها فكسرت ، ثم أخرج الخمس ، وقسم سائر ذلك في المسلمين الذين كانوا معه ، فبلغ ذلك عبيدة ، فغضب غضباً شديداً ، فكتب اليه كتاباً يتوعده فيه ، فكتب اليه عبد الرحمن : ان السماوات والارض لو كانتا رتقاً ، لجعل الرحمن للمتقين منهما مخرجا ، ثم خرج اليهم أيضاً غازيا فاستشهد وعامة أصحابه ... » ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢٤٧

بدأ هشام فعزل عبيدة بن عبد الرحمن عن إفريقية فى أواخر سنة ١١٤ هـ لأنه كان قبسياً مسرفاً فى عصبيته حتى تقدد أثار اليمنية وكاد يوقع المغرب الاسلامى كله فى فتنة عصبية كبرى ، واستبدل به قبسياً آخر كان يحسب أنه أهدأ منه نفساً وأقل عصبية ، ذلك هو عبيد الله بن الحبحاب .

مصاعب الحكم فى المغرب بعد موسى بن نصير

بدأ عبيد الله بن الحبحاب ولايته فى افريقية بدءاً حسناً، وقد كان وفق فى مصر توفيقاً طيباً[1] ولكنه لم يستطع أن يدرك فى افريقية ما أراد من الاصلاح وتهدئة النفوس، ذلك أن المغرب الاسلامى كان يجوز إذ ذاك أزمة سياسية واجتماعية حادة. ولا بد أن نعود بتاريخ المغرب سنوات إلى الوراء لنتتبع هذه الأزمة منذ مبادئها .

ذلك أن حكومة موسى بن نصير وابنيه عبدالله وعبدالملك من بعده فى المغرب أضاعت على المسلمين ثمرات حكومة حسان بن النعمان وإصلاحاته ، فقد اشتد موسى وبنوه على البربر شدة نفرتهم وبغضت العرب إليهم ، وزاد الأمر سوءاً أن آل موسى احتضنوا بعض القبائل واعتبروا أفرادها موالى لهم وفضلوهم على غيرهم ، فأثار ذلك نفوس بقية القبائل ، وأخذ كثير من البربر يشعرون بأن الحكم العربى الجديد ليس خيراً فى كثير من الحكم البزنطى المنقضى .

ولو استمر الأمر على ذلك بصورة مضطردة لانفجرت ثورة البربر فى زمن مبكر جداً ، ولكن الأحوال هدأت بعد انقضاء أمر آل موسى فترة دامت أربع سنوات من ٩٧ — ١٠١ هـ ٧١٥ — ٧٢٠ م بسبب اعتدال محمد بن يزيد القرشى[2] واسماعيل بن عبيد الله اللذين توليا حكومة المغرب بعد آل نصير على ماذكرناه[3].

---

(١) ابن الأبار ، الحلة السيراء (طبعة دوزى) ، ص ٣٢ — ابن عذارى ، البيان ، ج ١ ص ٣٢ ، ٣٣ — أبو المحاسن ، النجوم الزاهرة ، ج ١ ص ٢٦١

(٢) المقريزى ، خطط (طبعة ڤييت) ج ٢ ص ٦١ — ٦٣
نفس المؤلف : البيان والاعراب عما بأرض مصر من العرب ، طبعة ڤستنفلد تحت عنوان :

Wüstenfeld, *Abhandlung über die in Ägypten eingewanderten arabische Stämme*. Göttingen, 1847, pp. 39-40.

(٣) ابن عبد الحكم ، فتوح ص ٢١٣ — ابن خلدون (طبعة نويل دى ڤرچيه) ٤ ص ٨

وقد بلغ من توفيق إسماعيل في إقرار السلام في البلاد أنه « لم يبق في ولايته يومئذ من البربر أحد إلا أسلم[1] » كما يقول ابن عبد الحكم ، ولم يبالغ راويتنا الجليل كثيراً في ذلك ، فالواقع أن حسن سياسة إسماعيل وحرصه على نشر الإسلام قد كسب للدين عدداً عظيماً جداً من البربر ، فلو قلنا إن ولايته ثبتت قدم الإسلام في افريقية ما بالغنا ، لأن المغرب أصبح بعد ولايته بلداً إسلاميا يغلب على أهله هذا الدين[2] .

وكان من سوء الحظ أن خليفته في ولاية المغرب لم يكن يقاربه في شيء من ذلك ، بل كان رجلا متجافياً شديد العصبية قليل الكياسة هو يزيد بن أبي مسلم كاتب الحجاج ، ولاه يزيد بن عبد الملك سنة ١٠١ هـ / ٧٢٠ — ٧٢١ م على ما ذكرنا . ومن غريب الأمر أن يزيد بن عبد الملك أصحبه عبد الله بن موسى بن نصير ، وكان عبد الله قد عزل عن المغرب وانتقل إلى المشرق في سنة ٩٦ هـ / ٧١٤ م[3] ؛ ولسنا ندري السبب في ذلك التصرف من يزيد ، وربما أراد منه أن يكون عبد الله — بما له من الخبرة بالبلاد والمعرفة بشؤونها — عوناً ليزيد بن أبي مسلم في شئونه ؛ ولكنه أخطأ التقدير ، لأن عبد الله كان موغر الصدر من بني أمية ينتظر الفرصة للاقتصاص منهم بما فعلوا بأبيه وبه نفسه . ثم إن أنصار بني نصير لم يكادوا يعلمون بمجيء عبد الله حتى خرجوا يتلقونه مرحبين ، يحسبون أيام عزهم قد عادت . فساور الخوف نفس يزيد بن أبي مسلم من هذه المكانة التي كانت لبني نصير ، وأدركته الغيرة مما رآه من منزلة عبد الله بن موسى في نفوس أهل البلاد ، فأحب أن يبغضه إلى نفوسهم ، وأن يضعه في مركز حرج ، فطلب إليه أن يقوم بإعداد العطاء اللازم للجند خمس سنين من ماله ، ثم أمره أن يلزم داره[4] ،

---

(1) نفس المصدر والصفحة .

(2) ابن الناجي ، معالم الإيمان ، ج ١ ص ١٥٤ — ١٥٦ — ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ١ ، ص ٣٢ — ٣٣ .

(3) ابن عبد الحكم ، فتوح ص ٢١٣ ، ولا يؤيد ابن عبد الحكم في القول بهذا مؤرخ آخر ، ولكننا نقبل روايته لأنها أقدم ما لدينا . ولم يتحدث أحد من المؤرخين المغربيين عن هذه الناحية بتفصيل يمكننا من تعرف الواقع .

(4) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٤ ؛ ولا يبعد أن يكون ذلك بإيعاز من يزيد ابن عبد الملك ، لأنه كان يعتقد — مثل أخيه سليمان — أن بني نصير اجتبوا أموالا جمة وأخفوها عن الدولة حتى لا تتقاضاهم إياها .

وأعقب يزيد ذلك بالشدة البالغة مع موالى بنى نصير من البربر ، فوضع يده عليهم ، واعتبرهم جزءاً من الخمس يتبع لبيت المال ويؤول لعامل المغرب ، وأحصى أموالهم وأولادهم ، وجعل نفراً من هؤلاء الموالى حرسه وبطانته ، وأراد أن يقضى على كل أثر لجاه بنى نصير فى افريقية . ولو قد اقتصر الأمر على ذلك لهان البلاء ، ولكنه لم يقصر هذا العسف على آل نصير ومواليهم ، بل توسع فيه حتى شمل به البربر أجمعين ، وأراد أن يسير فى البربر بسيرة مولاه الحجاج فى أهل العراق ، وفاته أن معظم من اشتد عليهم من البربر كانوا من البترو زناتة ، أى من البربر الذين انضموا للعرب من أول الأمر وقدموا إليهم أخلص العون . ثم حفزه خرق الرأى إلى أن يتخذ قراراً كان فيه حتفه : قرر أن يشم حرسه البربر فى أيديهم ، فخطب الناس فقال : « انى ان أصبحت صالحاً وشمت حرسى فى أيديهم كما تصنع الروم ، فأشم فى يد الرجل اليمنى اسمه وفى اليسرى « حرسى » فيعرفوا بذلك من غيرهم[1] » إسرافاً منه فى الاستخفاف بالبربر وطلباً للون من الأبهة لم يعرفه العرب قبل ذلك . فثارت نفوس البربر لذلك ودبروا قتله ، وكان عبد الله بن موسى بن نصير يؤلبهم عليه ويزيد نفوسهم ثورة واضطراباً ، وبتحريضه قتل يزيد بن أبى مسلم ، اغتاله حرسه فى سنة ١٠٢ هـ/٧٢٠ – ٧٢١ م[2] .

وأقام أهل إفريقية قاضيهم المغيرة بن أبى بردة القرشى واليأ حتى يأتيهم رأى خليفتهم يزيد بن عبد الملك[3] ، فلما بلغ يزيد أنباء مقتل يزيد بن أبى مسلم أمر عامله على مصر بشر بن صفوان أن ينهض إلى افريقية ويخلف مكانه أخاه حنظلة[4] ، فدخل بشر إفريقية فى نفس العام الذى قتل فيه يزيد ، وكان أول ما فعله

(1) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٤ . وراجع تعليق فورنل على ذلك :
cf : FOURNEL, *Les Berbères*, I. p. 271, note 8.

(2) رياض النفوس ، ص ٣٥ (١) .

(3) ولم يستقر المغيرة فى الولاية الا قليلا ، لأن ابنه خوله من أن يظن الخليفة أنه شارك فى قتل يزيد بن مسلم اذا وجده والياً مكانه ، فتنزل ، وولى أهل افريقية مكانه محمد بن أوس الأنصارى ، وكان بتونس على غزو بحرها ، فأرسلوا اليه فولوه أمرهم ، ثم عزله يزيد ببشر ابن صفوان : ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٥

(4) F. WÜSTENFELD. *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen* ; erste Abteilung (Göttingen 1875), pp. 42-43.

هو أن أخذ عبدالله بن موسى بن نصير فقتله[1]، وتتبع أموال بنى نصير بالاستقصاء وأنصارهم بالتعذيب، وعزل عن الأندلس الحر بن عبد الرحمن الثقفى وولى مكانه كلبياً يمنياً هو عنبسة بن سحيم[2]. وظل بشر عاملا على إفريقية بقية خلافة يزيد وجزءاً من ولاية هشام حتى توفى فى شوال سنة ١٠٩هـ/ ٧٢٧ — ٧٢٨م واستطاع أن يهدئ أمورها بسبب ما أسرف فيه من استعمال القسوة البالغة[3].

ولم يسرف أحد من عمال بنى أمية الكلبيين فى العصبية لقومه أحد كما فعل بشر: فقد اشتد فى ذلك شدة ملأت نفوس القيسيين عليه حنقاً، وغدوا يترقبون موته بنافذ الصبر، وكان هو نفسه يشعر بذلك، ومن دلائل هذا ما يذكره المالكى من أن جارية من جوارى بشر قالت وهو يعانى سكرات الموت: « يا شماتة الأعداء! فقال لها: قولى للأعداء لايموت! » حتى لا يستطيرهم الفرح. وكأن بشراً خشى أن يقيم هشام على البلد رجلا قيسياً بعده، فترك عليها العباس ابن باضعة الكلبى والياً ورجا أن يثبته هشام فى الولاية[4]. ولكن هشاما بن عبدالملك انتهز فرصة وفاته ليولى مكانه قيسياً هو عبيدة بن عبد الرحمن، وقد وقع دخوله افريقية على نفوس الكلبية موقع الصاعقة، حتى أن رأسهم العباس بن باضعة خارت قواه ولم تحمله رجلاه حينما بلغه النبأ[5] (١١٠هـ/ ٧٢٨ – ٧٢٩م).

المغرب أثناء خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥—١٢٥هـ/ ٧٢٤—٧٤٣م)

ولم يكن عبيدة بن عبدالرحمن على اقتداره وحسن رأيه بأحسن معاملة للبربر ممن سبقوه، فقد أسرف فى مغازاة من بعد من قبائلهم وسبى نسائهم حتى ليقال إنه عند ما بارح افريقية يريد المشرق سنة ١١٤هـ/ ٧٣٢ — ٧٣٣م « كان فيما خرج به من العبيد والإماء ومن الجوارى المتخيرة ٧٠٠ جارية، وغير ذلك من الخصيان والخيل والدواب والذهب والفضة

---

(1) نفس المصدر والصفحة.
(2) ابن عذارى: البيان، ج ٢، ص ٢٦.
(3) ابن عذارى: البيان، ج ١ ص ٣٦ — ابن الابار: الحلة السيراء، ص ٤٢
(4) المالكى، رياض النفوس، ورقة ٣٥ (ب).
(5) ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢١٧

والآتية[1] » مما يدل على عسفه للناس وشدته معهم[2]، وكان إلى ذلك شديد الوطأة على كل من انتمى إلى آل نصير من العرب اتجنية والبربر الزناتية، فآذى نفراً كبيراً منهم، وكانوا من كبار أهل البلاد وأصحاب السلطان على نواحيهم[3].

بيد أن عبيدة كان يشعر أن الحال في إفريقية لم يكن على مايرام، وأن ريح الثورة كانت تهب على البلاد بسبب سوء سياسته وسياسة من سبقه من ولاة إفريقية، وهذا سأل هشاما أن يعفيه من الامارة لغير سبب ظاهر، فأعفاه، وبارح افريقية الى المشرق بعد أن غل من المغرب من المال شيئاً كثيراً، وبعد أن استبد بالبربر وباتجنية استبداداً بالغاً.

عبيد الله بن الحبحاب

وأقام هشام عامله على خراج مصر عبيد الله بن الحبحاب الذى ذكرناه والياً على إفريقية والأندلس فى ربيع الآخر سنة ١١٦ هـ / ٧٣٤ م، وبهذا أصبح هذا الرجل يحكم غرب الدولة الاسلامية كله من حدود مصر إلى البرانس، وهى مساحة تزيد على نصف الدولة الاسلامية كلها. وكان بسط سلطان ابن الحبحاب على هذا النحو خطأ فادحا، لأن الرجل كان رغم ثقافته الواسعة قبسياً مبالغاً فى قبسيته[4]؛ ثم إنه كان إلى ذلك بعيداً عن الكياسة وبعد النظر اللازمين لرجل توكل إليه أمور مثل هذا الملك الشاسع يفعل به ما يريد.

كان أول ما فعله عبيد الله هو أن قسم ولايته على بنيه وأنصاره: جعل ابنه اسماعيل على السوس، وولى ابنه عبد الرحمن على مغازى السودان، وجعل على طنجة رجلا من أتباعه يسمى عمر بن عبد الله المرادى، وجعل على الأندلس عقبة بن الحجاج السلولى، واحتفظ لنفسه بافريقية لكى يكون فى مكان قريب من المشرق يستطيع أن يدير منه ولاياته جميعا[5].

(١) نفس المصدر: ص ٢١٧

(٢) ابن الأبار، الحلة السيراء (طبعة دوزى)، ص ٤٨ ، ٤٩

(٣) ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢١٧ — الأخبار المجموعة ص ٣١ — ٣٢ — ابن عذارى، البيان المغرب ج ١ ص ٣٩ — النويرى، نهاية، ص ٣٣ — السيوطى، تاريخ الخلفاء (طبعة القاهرة) خلافة هشام بن عبد الملك: ص ٤٨ — ٤٩

(٤) النويرى، نهاية، ص ٣٣ — المقريزى، خطط (طبعة فييت) ج ٢ ص ٦١ — ٦٣

(٥) ابن عبد الحكم: فتوح، ص ٢١٧

وكان عبيد الله بن الحبحاب كغيره من القيسية شديد العصبية العربية لايكاد يقيم لغير العرب وزنا ، فجعل يعسف البربر لا يكاد يحفل لمشاعرهم ، وجعل كذلك يتتبع من وجد من اليمنية لايكاد يعفيهم من عذاب شديد ؛ وامتد أذاه إلى أتباعهم ومواليهم وفيهم أنصار بنى نصير الغاضبون لما أصاب هذا البيت الكبير من الأذى على يد هؤلاء القيسيين ، وكان من هؤلاء رجل يسمى عبد الأعلى بن جريج الإفريقى وكان أصله رومياً ، وكان مولى لابن نصير ، وكان قد كون لنفسه عصبية بربرية كبيرة فى نواحى طنجة[1] .

فإذا بلغ عسف القيسية ورئيسها فى المغرب الإسلامى كله عبيد الله بن الحبحاب هذا المبلغ ؛ فقد بدأت أنفس البربر تتطلع إلى الخلاص ، ولو قد كان عبيد الله وعماله على شيء من بعد النظر لاستشعروا اضطراب النفوس فى المغرب جميعه ؛ ولكنهم كانوا كما قلنا لايكادون يحفلون لمشاعر هؤلاء البربر ، حسباناً منهم أنهم لن يستطيعوا قبلهم شيئاً . ويبدو أن قضاء ابن الحبحاب على ثورة أهل مصر قبل ذلك قد هون فى نظره شأن غيرهم من الشعوب التى كانت خاضعة لحكمه .

وبلغ من استخفاف ابن الحبحاب بالبربر أن أراد اعتبارهم جميعاً فيئاً للمسلمين ؛ من أسلم منهم ومن لم يسلم ، وكان الولاة قبله يقصرون هذا اللون القاسى من المعاملة على من لم يسلم من البربر ، من استأمن منهم ومن لم يستأمن ، فأبى عبيد الله إلا أن يزيد الأمر سوءاً بوضع مسلمى البربر موضع العبيد الذين يملك المسلمون رقابهم ، ومضى فى تنفيذ ذلك ، فكتب إلى رجاله بحصر خمس البربر واعتبارهم رقيقاً[2] ، ولم يكن عبيد الله ليستطيع أن ينفر البربر ويسيء اليهم بأكثر من هذا ، فهؤلاء قوم أسلموا ومنهم من اشترك فى جيوش المسلمين غازياً واندرج اسمه فى الديوان ، فكيف يعتبر بعد ذلك عبداً رقيقاً ؟

ولو اقتصرت المعاملة السيئة على البربر ونصارى الأندلس وحدهم لكان من الميسور تلافى الخطر إذا بقى العرب جميعاً يداً واحدة — وهم لم يكونوا

---

(1) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٨

(2) النويرى : نهاية الأرب : ج ١ ، ص ٣١

قليلين فى إفريقية والأندلس — ولكن ابن الحبحاب كان مسرفاً فى قبيته لا يكاد يعفى الجنيين من شر ، فتغيرت نفوسهم عليه ؛ ولما كان أكثر عرب البلاد يمنيين ، فقد وقف القيسيون بسبب سياسة رئيسهم ابن الحبحاب من أهل البلاد جميعاً — عرباً وغير عرب — موقف العدو ، وغدا هؤلاء لا ينتظرون إلا الفرصة الملائمة لينقلبوا على ابن الحبحاب والقيسية بل على العرب جملة .

ولم يكن الدعاة الذين تحدثنا عنهم ينتظرون فرصة هى أعظم من هذه ، فنفوس أهل البلاد تغلى والعرب منقسمون على أنفسهم ، وليس أهون عليهم فى مثل هذا الظرف من توجيه البربر وإرشادهم إلى طريق العمل . وسنرى من حوادث الثورة التالية أنها كانت مرتبة مقدرة ، وأن أيدى محركيها من خوارج العرب كانت ظاهرة لاتحتاج إلى طويل بحث ، وأغلبُ الظن أن هؤلاء الخوارج وفقوا فى إقناع البربر بأن الدين لم يقصرحق القيادة والامامة على العرب وحدهم ، بل جعله حقاً مطلقاً لكل مسلم صالح ؛ وأن حكام العرب حادوا عن الطريق القويم ، وأنهم — أى البربر — إذا وثبوا بالعرب لم يكونوا فى ذلك إلا منفذين لتعاليم الاسلام كما وردت فى القرآن ، وسنرى ذلك بوضوح حينما يعلن رئيسهم ميسرة نفسه إماما ويتسمى بالخلافة ؛ وحينما يرفعون المصاحف على الأسنة كما كان خوارج المشرق يفعلون[1].

ويبدو أن أعداد هؤلاء الدعاة كانت عظيمة فى المغرب ؛ لأن الأمان عند قبائله وفى شعابه كان ميسوراً، ولأن البربر كانوا ساخطين تتأجج نفوسهم بالثورة على العرب ، فكثر مجىء هؤلاء الخوارج إلى المغرب واختفاؤهم بين قبائل البربر ، ولم يلبثوا أن قلبوا المغرب كله رأساً على عقب . ولما كان هؤلاء الدعاة لا يستطيعون أن يقيموا فى افريقية أو فى المغرب الأوسط لقرب هذه النواحى من مقام عامل بنى أمية فى القيروان ، فقد تخيروا لمقامهم ولدعواتهم نواحى المغرب الأقصى البعيدة : اقليم طنجة ونواحى السوس الأقصى بوجه خاص ؛ إذ كانت هذه النواحى مواطن ثلاث من أكبر القبائل الزناتية وأكثرها استعداداً للثورة وهى غمارة وبرغواطه ومكناسة ، وانضمت اليها كذلك أعداد قليلة من صنهاجة .

---

(1) الأخبار المجموعة ، ص ٣٢

ميسرة وبدء الثورة في اقليم طنجه

وكان في القيروان إذ ذاك رجل من قبيلة مَطغرة، يسمى مَيْسرة، ويتفق معظم المراجع العربية على تسميته بالحقير أو بالحقور، وتذهب الى أنه كان يبيع الماء في مساجد القيروان [1]، وليس ذلك بصحيح؛ لأن ابن خلدون يؤكد أنه كان رئيس مطغرة [2] أو لعله كان ينتسب الى بيت كبير من بيوت هذه القبيلة، ولأن ماسيلي من الأحداث يدل على أنه كان رجلا ذا عصبية لها خطرها، والثابت أن ميسرة كان من رواد المجالس العلمية في مساجد القيروان، وانه كان ذكياً بعيد المطامع شديد الميل للمغامرة، فوجدت مبادىء الخارجية الصفرية سبيلها الى نفسه فاعتنقها، ووقر في نفسه أن ينشرها في بلاده، واتجه بصره الى مواطن مطغرة في اقليم طنجه، فمضى الى هذه الناحية واندس بين جماعات قومه مطغرة، وأخذ يكسب لنفسه الأنصار ويؤلبهم على العرب وحكامهم، فلم يلبث أن استمالهم الى رأيه: فرفعوا راية العصيان، ولم تلبث الدعوة أن امتدت حتى شملت مكناسة، فأقبلت بجموعها وانضمت الى ميسرة وقومه [3]. ولم تلبث برغواطة أن أعلنت الخروج يقودها داعية خارجي لانكاد نعرف عنه شيئاً وهو طريف بن شمعون ابن يعقوب بن اسحاق ومعه ابن له غلام يسمى صالح [4]. وانضمت القبائل الثائرة بعضها الى بعض وجعلت تترقب الفرصة لاعلان الثورة والخروج على بني أمية، وكان عامل طنجة لعبيد الله بن الحبحاب قيسياً شديد العصبية لقيس وللعرب هو عمر بن عبد الله المرادي، فمضى يعسف البربر لا يكاد يحسب لشعورهم حساباً، وكان ميسرة إذ ذاك نشيطاً في دعوته، فأعانه جهل عمر بن عبد الله المرادي وسوء سياسته على كسب قلوب الناس.

---

(1) ابن عبدالحكم، فتوح، ص ٢١٨ — البكري، المسالك والممالك، ص ١٣٤ — النويري، نهاية، ج ١ ص ٣٤

(٢) ابن خلدون، العبر، (طبعة دى سلين)، ج ١ ص ١٥٠

(٣) ابن خلدون (طبعة دى سلين) ج ١ ص ١٦٧

(٤) البكري، المسالك والممالك، ص ١٣٥

ولم تلبث الفرصة أن سنحت لميسرة وأصحابه للخروج على العرب علانية، ذلك أن عبيدالله بن الحبحاب أرسل قائده حبيب بن أبي عبيدة سنة ١٢٢هـ/ ٧٣٩م [١] في حملة الى صقلية، وأصحبه خيرة جنده، فعجل ميسرة وأصحابه ينتهزون فرصة ابتعاد جند عبيد الله بن الحبحاب فيما وراء البحر، فجمعوا أنصارهم، وتسارعوا نحو طنجة وواليها عمر بن عبد الله المرادى، واستولى ميسرة عليها وقتل المرادى، وانضم اليه عبد الأعلى بن جريج الافريقي ومن معه من الأفارقة وموالى بنى نصير، فأقامه والياً على طنجه، ثم سار الى نواحي السوس واستولى عليها، وقتل واليها اسماعيل بن عبيد الله ابن الحبحاب، وبهذا خرج المغرب الأقصى كله من يد المسلمين، وتحرج مركز عبيد الله بن الحبحاب فى افريقية وساء مركز المسلمين فى الأندلس [٢].

وجمع عبيد الله بن الحبحاب نفراً من خيرة جنده وقوّد عليهم رجلا من كبار عرب افريقية هو خالد بن حبيب الفهرى، وبعث الى حبيب بن أبى عبيدة يتعجل عودته، فلم يكد يعود، حتى بعثه ومن معه من الجند ليشدوا أزر خالد، والتقى العرب بقوات ميسرة على مقربة من طنجة، فانهزموا وقتل منهم نفر عظيم، وعاد ميسرة الى مركزه فى طنجة منصوراً، ثم ادعى الخلافة وتسمى بها وبويع عليها [٣]. ويبدو أن النصر ذهب بصوابه، فأساء السيرة فى جماعته، فلم يلبثوا أن قتلوه وولوا مكانه واحداً من كبار رؤسائهم هو خالد بن حميد الزناتى، وكان خيراً من ميسرة وأقدر [٤] (١٢٢ هـ/ ٧٣٩ – ٧٤٠).

---

(١) ابن خلدون : العبر (طبعة دى سلين) : ج ١ ص ١٥١ — ابن عذارى : البيان المغرب، ج ١ ص ٣٨

(٢) انظر عن ميسرة : ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢١٨ — ٢١٩ — ابن القوطيه، افتتاح، ص ١٤ — ١٥ — ابن عذارى : البيان ج ١، ص ٣٩ — ابن الاثير : الكامل ج ٥ ص ١٤٢، ابن خلدون، العبر (طبعة دى سلين) ج ١، ص ١٣٧ و ١٥١

(٣) النويرى، نهاية الارب : ص ٣٤ — ٣٥

(٤) ابن عبد الحكم، فتوح : ص ٢١٨

هنا يحاول فورنيل الدفاع عن ميسرة، على عهده من امتداح كل ثائر على المسلمين، ويبدو فى هذه المناسبة انفعاله وتكلفه بصورة واضحة جدا :

cf : Henri Fournel, *Les Berbères*, I. pp. 288-289.

وتحرج مركز ابن الحبحاب فى افريقية ، فبعث الى عقبة بن الحجاج السلولى عامل الأندلس يطلب اليه الاسراع لعونه بمن يستطيع من الجند ، فأسرع الرجل ، وحاول مهاجمة مواقع البربر فى طنجة فلم يستطع ، وعاد أدراجه[1].

هزيمة الأشراف أوائل سنة ١٢٣ هـ (٧٤٠ / ٧٤١ م)

وجيَّش ابن الحبحاب جيشاً آخر احتفل فى تكوينه وجعل فيه نفراً عظيما من أشراف عرب افريقية والظاهرين منهم ، ورمى بهم قوات خالد بن حميد الزناتى ، فلم يكد هذا الجيش العربى — يقوده خالد بن حبيب الفهرى — يقارب طنجة ويلقى البربر ويشتد القتال بينه وبينهم حتى فجأه خالد بن حميد من خلف بعسكر عظيم ، فانهزم بعض أصحاب خالد بن أبى حبيب وكره هو أن ينهزم ، فألقى بنفسه هو وأصحابه فى أوار المعركة ، فقتل هو ومن كان معه ولم يسلم منهم أحد : « وقتل فى هذه الموقعة حماة العرب وفرسانها ، فسميت وقعة الأشراف وانتقضت البلاد ومرج الناس ، واختلفت الأمور على عبيد الله ، فاجتمع الناس وعزلوه عن أنفسهم[2] » وبلغ ذلك هشام بن عبد الملك فغضب غضبة « مضرية » لفظاً ومعنى ، وقرر إرسال جيش عربى عظيم الى افريقية ليؤدب البربر ويقضى على ثورتهم ، وعزل عبيد الله بن الحبحاب فى جمادى الأولى سنة ١٢٣ / ٧٤٠ وقد أصاب بعزله إياه ، لأن الرجل كان قد تمادى فى سوء التصرف بعد هذه الهزيمة ، وكان دافعه الأول الى ذلك الرغبة فى الانتقام لمقتل ابنه اسماعيل[3].

ويبدو أن ابن الحبحاب شك فى أن لعرب افريقية يدا فى هذه الهزيمة ، فاتهم نفراً منهم بأنهم اتفقوا مع البربر والأفارقة على إيقاع الهزيمة بجيشه ، وكانت

(1) Isidori Pacensis, *Chronicon* : *España Sagrada*, VIII. Cap. 61 in p 302

(2) النويرى ، نهاية الأرب : ج ١ ص ٣٥

(3) « وبلغ ذلك هشام بن عبد الملك ، فقال : أقتل هؤلاء الرجال الذين كانوا يقدمون علينا من الغرب ؟ قيل : نعم ! قال : والله لأغضبن لهم غضبة عربية » نفس المصدر والصفحة .

جماعة من هؤلاء العرب الافريقيين تقيم فى تلمسان يرأسها موسى بن أبى خالد ، أحد موالى معاوية بن حديج أحد كبار قادة العرب الذين ساهموا فى فتح افريقية بنصيب كبير ، وكان عامل تلمسان « وقد اجتمع عليه من تمسك بالطاعة ، فقبض عليه ابن الحبحاب وقطع رجله ويده [1] » ثأراً لمقتل ابنه اسماعيل فأثار على نفسه بذلك العرب الافريقيين أجمعين ، ودفعهم الى الخروج عليه صراحة ، واضطربت أمور البلاد كلها . وكان هذا — فى الغالب — هو ماحدا بهشام ابن عبد الملك الى الاسراع فى عزل ابن الحبحاب واستبدال غيره به [2] ، وتم ذلك فى جمادى الأولى سنة ١٢٣ هـ/٧٤٠ م .

كلثوم بن عياض القشيرى
١٢٣ هـ / ٧٤١ م

استقر رأى هشام بن عبد الملك على أن يعهد فى ذلك إلى رجل من زعماء القيسية توسم فيه القدرة وبعد النظر وهو كلثوم بن عياض القشيرى ، ولم يكن هشام بأحسن حظا فى هذا الاختيار منه يوم عهد فى إفريقية والأندلس الى ابن الحبحاب : كان كلثوم بن عياض قيسيا شديد الاعتداد بقبيلته ، وكان فى نفسه الى جانب ذلك غرور جعله يظن أن البربر قوم لاحيلة لهم فى الحرب ، وأنهم اذا كانوا قد انتصروا على عبيدة بن عبد الرحمن وعلى عبيد الله بن الحبحاب ، فانما يرجع ذلك الى جهل هذين وقلة اقتدارهما . وكان الخليفة قد أوسع عليه فى النفقة ، وأمر عمال مصر وطرابلس وافريقية أن ينضموا إليه بكل مايستطيعون من رجال وخيل وعدة ، فزاده ذلك غرورا . خرج كلثوم بعدد عظيم من دمشق ومن بمصر فاستصحب عدداً من خيرة جندها وكذلك فعل بطرابلس وافريقية . فاجتمع له جيش عظيم [3] جعل على مقدمته قائد خيله بلج بن بشر القشيرى [4] . وكان فارسا شهما إلا أنه كان أشد غروراً

(١) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٨
(٢) نفس المصدر والصفحة — النويرى : نهاية الأرب ، ص ٣٥
(٣) ابن عبدالحكم . فتوح ، ص ٢١٨
(٤) ابن الحكم : فتوح ص ٢١٩ — ٢٢٢ ويقال ان بلجا كان ابن أخيه : النويرى ، نهاية الأرب ، ج ١ ص ٣٥ وراجع تعليق فورنل على هذا الجيش :
H. Fournel, *Les Barbères* : I, p 292
ويقتصر ابن عذارى فى الجزء الأول من تاريخه على ذكر عدد الشاميين و هذا الجيش =

وعصبية من كلثوم . وجعل على رجالته ثعلبة بن ثوابة الجذامى ، وكان من غلاة القيسية كذلك .

ويبدو أن كلثوماً عول على القتال حتى الموت ، لأنه أوصى بأن يخلفه بلج فى القيادة إذا أصابه شىء ، فاذا قتل بلج خلفه ثعلبة بن ثوابة .

العرب الافريقيون

كان جند افريقية إذ ذاك موافقين للبربر بناحية طنجة فى انتظار المدد من دمشق ، وكانت نواة هؤلاء الجند جماعة من العرب طال بهم المقام والعمل فى افريقية حتى أصبحوا يعتبرون أنفسهم أفارقة لايطمئنون إلى أحد من القادمين من المشرق . مثلهم فى ذلك مثل عرب الأندلس إذ ذاك : كانوا يعتبرون أنفسهم « أهل البلد » ويتسمون بالبلديين ؛ وقد تكونت جماعات العرب الأفارقة من جند العرب الأول الذين استقروا أثناء الفتح أو بعده فيما وراءهم من نواحى المغرب ، وقد جرت عادة هؤلاء العرب أن يستقروا فى النواحى بمن انضم إليهم أوصار فى ولائهم من البربر ، فاعتبروا مواليهم واندمجوا فيهم مع الزمن ، وبهذا كثرت جموع هؤلاء العرب الافريقيين وأصبحوا قوة سياسية لها خطرها . ولما كان هؤلاء العرب الأول هم الذين فتحوا البلاد ، فقد أصبحوا يعتبرون أنفسهم أصحابها وملاك نواحيها ، لايكاد يجرؤ غيرهم من غير قبائلهم على الاستقرار معهم فيها . ووفد إليهم من بلاد العرب طوائف من أبناء عصبيتهم وانضموا إليهم فاشتدت بهم سواعدهم ، ولما كان معظم من شارك فى فتح افريقية من العرب يمنيين فقد كثر جمع اليمنيين فى افريقية ، كما كثروا فى الأندلس ، وانضمت إليهم جماعات من البربر الزناتية ؛ وأخذوا ينظرون للقيسيين خاصة نظرتهم إلى عدو دخيل . ومن هنا نفهم السر فى هذا النفور العنيف الذى أظهره عرب افريقية عند ما أخذ ولاة القيسيين يتعاقبون على افريقية

= وم ١٢ ألفاً من الفرسان كان يقودهم بلج بن بشر (البيان ، ج ١ ص ٣٨) ، ثم يذكر فى الجزء الثانى أن عدة الجيش كله كانت ٣٠ الف (البيان ، ج ٢ ص ٣٠) ويؤيده فى ذلك ابن القوطية (افتتاح الاندلس ، ص ١٤) ، أما ابن حيان فيجعل عدة الجيش ٧٠,٠٠٠ (أورد تلك الرواية المقرى فى نفح الطيب ، ج ٢ ص ١٢) .

تصاحبهم جماعات قيسية قليلة تريد الاستقرار في البلاد . ولنضف الى ذلك أن عدداً عظيما من فاتحي افريقية أنشأوا فيها أسراً من أهلهم وذريتهم ، فأصبحت هذه الأسر مع الزمن ذوات جاه وسلطان بفضل من التف حولها من العرب والموالي والأتباع، وأصبحت لها رياسة على جماعات العرب والبربر في النواحي التي استقرت فيها : ومن بيوت هذه الأسر بيت بني عقبة بن نافع وكان أقواها وأعظمها، وبيت معاوية بن حديج ، وبيت بني نصير . وكان لهذه البيوت الثلاثة النصيب الأوفى من السلطان في افريقية خلال العصر الأموي ، بل صارت الأمور أخيراً الى بيت عقبة بن نافع ممثلا في شخص عبدالرحمن بن حبيب بن عقبة [1].

وكان هؤلاء العرب الأفارقة « البلديون » مقيمين جماعات ، كل جماعة في ناحية عليهم رئيس منهم يقوم بشئون الاقليم لحساب عامل إفريقية في القيروان. وقد سجل المؤرخون لنا منهم جماعات قوية في طرابلس وسبرت وقابس والقيروان ، ومن شخصيات هؤلاء العرب الافريقيين في ذلك الحين : حبيب بن ميمون (سَبرَت) وعبد الرحمن بن عقبة الغفاري ، ومسلمة بن سوادة القرشي (القيروان) وصفوان بن أبي مالك (طرابلس) وسعيد بن بجرة الغساني (قابس) وحبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع ،ويبدو أنه كان رأس هؤلاء العرب الأفارقة جميعاً ، وكان مقيما إذ ذاك بجموع من هؤلاء العرب عند طنجه مواقفاً لخالد بن حميد الزناتي زعيم البربر الثائرين وخليفة ميسرة [2] .

ولم تكن العلائق بين هؤلاء العرب الأفارقة النازلين مدائن افريقية وأريافها وبين البربر من أهل البلاد على ما يرام ، لأن العرب جميعاً كانوا لا يطمئنون إلى البربر بعد هذه الحرب الطويلة التي كانت بين الجانبين أيام الفتح .ولأن العرب الأفارقة كانوا يعدون أنفسهم سادة البلاد وأهلها ، ولأنهم كانوا الى ذلك عماد الحكام وولاتهم على النواحي ، فكرههم البربر لذلك وحملوهم تبعات مظالم

---

(1) راجع تراجم عقبة بن نافع ورويفع بن ثابت الأنصاري ومعاوية بن حديج وربيعة ابن عباد الديلي وزياد بن الحارث الصدائي وأبي عبد الرحمن بن بسر بن ارطأة وأبي عبد الرحمن عبد الله بن يزيد (الافريقي) ومن بعده من التابعين في : المالكي ، رياض النفوس ، ج ١ ورقة ١٠ وما يليها — ابن الناجي ، معالم الايمان ، ج ١ ص ٩٩ وما يليها .

(2) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٩ — ٢٢٢

هؤلاء الحكام، وكان من هؤلاء العرب البلديين قدامى معظمهم من اليمنيين منذ أيام موسى بن نصير وبنيه وجدوا غالبيتهم من القيسية وكان الفريقان متعادين كما لاحظنا[1].

لهذا كان طبيعياً أن تكون ثورة البربر في اقليم طنجة إيذانا بثورة عامة جديدة من البربر جميعاً على من بين أظهرهم من العرب سواء أكانوا من رجال الدولة وجندها أو عربا مستقرين مسالمين.

ثورة البربر على العرب في ضرابس

وصل كلثوم بن عياض إفريقيـة، ولم يشأ أن يريح بالقيروان، بل أراح ببليدة سبيبة على مقربة منها (شوال ١٢٣ / أغسطس ٧٤١). ثم انصرف بجموعه إلى ناحية طنجة مخلفاً على إفريقية عبد الرحمن بن عقبة الغفارى ومسلمة بن سوادة القرشي. فلم يكد يبتعد عنها حتى نهض زعيم من زعماء زناتة يسمى عكاشة بن أيوب الفزارى — وكان من الخارجية الصفرية — فجمع جموعه بناحية قابس، وأرسل أخاً له في نفر من البربر، فحصروا حبيب بن ميمون ومن معه من العرب في سبرت، وأقام محاصراً لهم حتى نجدتهم صفوان ابن مالك رأس عرب طرابلس، فانهزم البربر الى قابس، وكان عرب القيروان قد علموا بالأمر وخفوا مع أميرهم مسلمة بن سوادة الى قابس لنجدة عرب هذه الناحية والقضاء على ثورة البربر، والتقى الجمعان بأحواز قابس، فانهزم العرب وعادوا مفلولين الى القيروان حيث أقبل البربر يحاصرونهم بها[2].

---

(١) تذكر المراجع في أخبار ولاية عبيد الله بن الحبحاب قصة تصور لنا هذا العداء بصورة واضحة، ملخصها أن عبيد الله لم يكد يلي افريقية حتى قدم عليه عقبة بن الحجاج السلولى، وكان الحجاج — أبو عقبة — قد اعتق الحارث جد عبيد الله، أى أن بني الحارث — وهم بنو الحبحاب وغيرهم — كانوا موالى الحجاج السلولى وبني سلول، فقام ابن الحبحاب لعقبة وشرفه، فانكر أولاده ذلك، وخشوا أن يحط من قدرهم في نظر عرب اهل قيمة، ولاموا أباهم في ذلك. فانتظر ابن الحبحاب حتى اليوم التالى، فلما اجتمع الناس وعمر المجلس استقدم عقبة وأعلن اليه أمام الناس أنه وليه وخطب أولاده مؤنباً اياهم على عقوقهم نحو الحجاج وبنيه، فخجل الأولاد من أنفسهم. وهذا يدل على أن أولاد عبيد الله كانوا يعتبرون أنفسهم عربا أفارقة، أى من أصحاب البلاد، فكرهوا أن يسودهم هذا الشرقى المقبل ويحط من قدرهم وهم في هذا يعبرون عن شعور العرب الأفارقة عامة نحو من كان يقبل من العرب، انظر: الأخبار المجموعة، ص ٢٦ — ٢٧.

(٢) ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢١٩

بهذا زاد مركز عرب إفريقية حرجا : انهزمت قواتهم عند قابس وحاصرهم البربر فى القيروان ، وانهزمت قواتهم عند طنجة قبل ذلك ، وأقام خالد بن حميد الزناتى مواقعاً لمن بقى منهم على نهر سبو ، وأخذ يؤلب بقية البربر عليهم ويستعد لمعركة فاصلة جديدة بينه وبينهم .

الخلاف بين العرب الأفارقة وكلثوم بن عياض ومن معه من القيسية

فى هذه الظروف العصيبة كان كلثوم بن عياض ومن معه يقتربون من طنجة ليلقوا البربر ، ولو قد كان كلثوم حسن السياسة لتودد إلى عرب إفريقية وكسب قلوبهم حتى يقف العرب جميعاً جبهة واحدة أمام الخطر الداهم ، ولكنه لقى هؤلاء العرب بمعاملة نفرتهم منه وصرفتهم عن عونه ، وكان كما قلنا قيسياً جافياً شديد الاعتزاز بنفسه : أنف أن ينزل القيروان وأراح فى سبيبة ، ثم تقدم نحو طنجة وبعث يأمر حبيب بن أبى عبيدة رأس عرب إفريقية بأن يقيم مكانه لا يصنع شيئاً حتى يقدم عليه . وكان بلج بن بشر على مقدمة كلثوم كما قلنا ، ولم يكن أقل عصبية ولا كبرياء من كلثوم ، فلم يكد يلقى عبيدة حتى أهانه وحقره ، وأعلن إليه أن الشآمية قد عولت على المقام فى إفريقية واتخاذها داراً ، فحز هذا فى نفس الأفارقة وأخافهم على ما كان لهم من المكانة فى البلاد[1] . وبعث حبيب بن أبى عبيدة إلى كلثوم يشكو إليه ابن أخيه ، فلم يلق عنده إنصافاً كافياً ، فامتلأت نفس أبى عبيدة بن عقبة بن نافع ونفوس من معه من العرب الأفارقة سخطاً على الشآمية وخوفاً منهم . ثم وصل كلثوم إلى نواحى طنجة ولقى حبيباً ، فعامله نفس المعاملة التى عامله بها بلج قبل ذلك ، وتقدم أبو عبيدة بن عقبة (ابو حبيب) يريد نصح كلثوم فرفض نصيحته وأهانه ، وبهذا انقسم المعسكر العربى قبل المعركة إلى فريقين ينطوى أحدهما على اللدد نحو الآخر : فريق العرب الأفارقة على رأسهم أبو عبيدة بن عقبة وابنه حبيب بن أبى عبيدة وحفيده عبد الرحمن بن حبيب ، وفريق الشآمية المقبلين وعلى رأسهم

---

(1) ابن عذارى ، البيان ، ج ١ ص ٤١

كلثوم بن عياض وبلج بن بشر . فكان لهذا الانقسام أسوأ الأثر فى مجرى الحوادث [1] .

وكأنما أراد هشام بن عبد الملك أن يزيد الموقف تعقيداً ، فأمر كلثوم أن يسير وفق التوجيهات التى يرسمها له هرون القرنى مولى معاوية بن هشام ومغيث الرومى مولى الوليد ، وقد أمره الخليفة بهذا بحجة أنهما أعرف ببلاد إفريقية [2] ، وكان أولى به أن يأمره بالاتفاق مع العرب الأفارقة ، لا بطاعة هذين الموليين اللذين سيزيدان الأمر تعقيداً وتحرجا . ويبدو أن هشاما أراد أن يكونا رقيبين على كلثوم ، لأن الجيش الذى كان معه كان عظيما جداً ، كانت عدته تبلغ السبعين ألفاً على قول بعض المؤرخين .

وليس أدل على ما كان بين الحيين من النفور من أن العرب الأفارقة كانوا يغلقون أبواب مدنهم اذا سمعوا بتقدم الشامية ، ويبدو أن بلجاً لم يدخر وسعاً فى زيادة نفورهم ، فجعل يقول انه انما أتى ليستقر بمن معه فى افريقية كما ذكرنا ، ولم يكن ليستطيع أن يثير نفوس الأفارقة بأكثر من هذا ، لأن معظم من كان قد استقر فى افريقية الى الآن كانوا يمنية كلبية ، وكان مجرد التفكير فى اقرار بضعة آلاف من القيسية معهم فى نواحيهم كافياً لاثارة نفوسهم واذكاء نار العداوة فيها ، هذا الى أن القيسية كانت فيهم جفوة وقلة كياسة وشدة فى العصبية ، فكانوا لاينزلون بلداً الا أثاروا أهله — عربا أو غير عرب — هكذا نعلوا فى خراسان وفى شمال افريقية وفى الأندلس .

---

(1) يقول ابن عبد الحكم فى وصف هذه الحالة النفسية التى سادت الجانبين : « وكان كلثوم حين خرج الى البربر قد قدم بلج بن بشر القيسى على مقدمته فى الخيل ، فلما قدم على حبيب رفضه وأهان منزله ، ثم قدم كلثوم فلقاه حبيب فتهاون به أيضاً ، ثم خطب كلثوم الناس على ديباجه له فطعن فى حبيب وشتمه وأهل بيته . . . » ابن عبد الحكم ، فتوح ص ٢١٩ بل بلغ من اضطراب النفوس أن دار القتال بين الجانبين قبل أن يلقوا البربر ، ولم يستطع كلثوم اقرار السلام الا بعد جهد . وكان بلج بن بشر من أكثر الناس عصبية لقيسيته ، وهو المسئول عن كثير مما نزل بالعرب فى افريقية والأندلس من البلاء فى ذلك الحين : ابن عذارى . البيان ج ١ ص ٤١ — ٤٢

(2) الأخبار المجموعة ص ٣١

هزيمة العرب عند بقدورة

على هذه الحال التقى الجيش العربى مع البربر يقودهم خالد بن حميد الزناتى عند بليدة تسمى بقدورة أو نقدورة على مقربة من تاهرت على مجرى نهر سبو[1]، وقد رأى هرون القرنى ومغيث الرومى أن أعداد البربر عظيمة جداً ، وخافا على العرب منها ، فنصحا كلثوما بأن يضرب حول معسكره خندقا ، ولكن الغرور ملأ نفس بلج ، وظن أنه إذا جال بخيله لم يلبث البربر أن يتفرقوا ، وغاب عنه أن البربر قوم ذوو جلد على الحرب وحيلة فى الميدان ، فصنعوا أكياسا من الجلد ملأوها بالحجارة ، وأخذوا يهزونها بشدة ويقذفونها على رؤوس الخيل ، فنفرت وروعت ، ولم يستطع الفرسان القتال عليها ، فأمرهم كلثوم أن يترجلوا ، ولم يكن البربر يرجون خيراً من ذلك ، فانقضوا على العرب وأحاطوا بهم ، وأعملوا فيهم السيوف ، وتبدت طلائع الهزيمة لكلثوم ، فخاطب حبيب بن أبى عبيدة وعرض عليه قيادة الجيش، فقال حبيب : قد فات الأمر ! ثم اشتد القتال وأحاط البربر بالعرب حتى كادوا يأتون عليهم أجمعين ، فلما رأى حبيب ذلك عزم على الاستشهاد وأوصى ابنه عبد الرحمن أن يلزم بلجا ، وقاتل حتى قتل ، وهكذا أبدى هذا العربى الفهرى من الشهامة والبسالة ما يملك النفس ، وراح ضحية شدة القيسيين وعصبيتهم . وكان بلج قد رفض أن ينزل عن جواده وبقى معه نحو عشرة آلاف ، فحملوا على البربر فى عنف حتى اخترقوا صفوفهم ووصلوا خلفهم ، ثم استدار لهم البربر وكاثروهم حتى اضطروهم إلى الفرار ، ففروا — يتقدمهم بلج — فى اتجاه طنجة . وأما بقية العرب فقد أحاط بهم البربر

---

(١) بين المؤرخين خلاف حول مكان هذه الموقعة ، يذهب الرازى الى أنها كانت على نهر ملوية (روى ذلك ابن خلدون ، العبر : ج ١ ص ١٥٢) ؛ ويذهب ابن عذارى وابن خلدون الى أنها كانت على نهر سبو (ابن عذارى البيان ج ١ ص ٤٧ وابن خلدون ، العبر ، ج ١ ص ١٣٧) ؛ أما صاحب الأخبار المجموعة فيذهب الى أن الموقعة كانت عند بليدة تسمى نقدورة أو بقدورة (الأخبار ، ص ٣١) ؛ وجعلها ابن القوطية بقدورة (بالباء) . انظر الافتتاح ص ١٥) . ولم نجد بليدة بهذا الاسم فى هذه الناحية من افريقية ، وربما كانت صحة الاسم بقدورة بالباء ، فقد ذكر ابن خلدون بليدة بهذا الاسم دون أن يحدد موقعها . راجع : العبر (طبعة دى سلين) ، ج ٣٥٤ وانظر أيضاً :
FOURNEL, *Les Berbères*, I. p. 294 n. 1.

واشتدوا فى قتلهم حتى قتل هرون ومغيث وحبيب بن أبى عبيدة وكلثوم نفسه ، وانتهت المعركة بهزيمة كبرى للعرب ، حتى ليؤكد المؤرخون أن ثلث هذا الجيش العربى الكبير قد قتل وأن ثلثه الآخر راح أسيراً ، وأما الباقون فقد تفرقوا فلولا مهزومة لا تكاد تلوى على شىء بعد السلامة[1] (١٢٤ هـ) .

أما بلج وأصحابه من الشامية فقد انهزموا الى الغرب « وأتبعهم أبو يوسف الهوارى ، وكان طاغية من طواغى البربر فأدركهم فقاتلهم ، فقتل أبو يوسف وانهزم أصحابه [2] » واستطاعوا آخر الامر أن يدخلوا سبتة ويتحصنوا بها ، وأقبل البربر يحاصرونهم ويهاجمونهم المرة بعد المرة ويحاولون الاستيلاء على هذا البلد منهم ، فلم يستطيعوا ، فلما يئسوا قطعوا الزروع حول الحصن ، وأقاموا مشددين الحصار حوله حتى عدم بلج وأصحابه الأقوات وساءت حالهم كثيراً .

وزادت ثورة البربر فى إفريقية عنفا ، وقام من البربر فى كل ناحية زعيم يقود مواطنيه فى هذا الكفاح : قام أبو يوسف الهوارى يقود بربر إقليم طنجة ويقاتل بلجا ومن معه ، وتجمعت جموع عظيمة منهم فى ناحية الزاب يقودها قائدان بربريان هما عكاشة بن أيوب الفزارى الصفرى الخارجى وعبدالواحد بن يزيد الهوارى ، وأخذا يستعدان للسير نحو القيروان ، فلما أتما العدة سار عكاشة على طريق مجّانة واقترب من القيروان وعسكر عند «القَرن» ، وأما عبد الواحد فسار على طريق الجبال واقترب من القيروان وعسكر عند طُبْنه ، وكان على مقدمة جيشه أبو قرة المغيلى [3] .

---

(1) ابن عبدالحكم ، الفتح ، ص ٢٢٥ و Isidori Pacencis, *Cronicon*, cap. 58-60، الأخبار المجموعة ، ص ٣٢ — ابن القوطيه ، الفتاح ، ص ١٥ — النويرى ، نهاية الأرب ، ج ١ ، ص ٣٩ — أبو المحاسن ، النجوم الزاهرة ج ١ ص ، ٣١٩

(2) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢٢٥ — ٢٢٦

(3) ابن عبد الحكم ، فتوح ص ٢٢٠ — النويرى ، نهاية الأرب ، ص ٣٧ وراجع :

Fournel, *Les Berbères*, I.p . 299 n. 2.

وكانت هزيمة « الأشراف » قد روعت هشاما وملأت نفسه خوفا من ناحية البربر كما رأينا ، ثم وقعت هذه الهزيمة عند بقدورة فكانت ضغثاً على ابالة ، وأحس أن المسألة ليست باليسر الذى تصوره ، وأن الثورة إذا استمرت على هذا النحو فربما كانت نتيجتها خروج المغرب والأندلس جمله عن طاعة الخلافة ، فعجل بتخير نحو ثلاثين ألفا من خيرة جنده بعثها إلى حنظلة بن صفوان عامله على مصر ، وأمره بالاسراع إلى افريقية ، فوصل حنظلة القيروان بجنوده في ربيع الأول سنة ١٢٤/٧٤١م ، وأخذ يرسم الخطة للقضاء على هذه الثورة الخطرة . وكان هشام — رغم مرضه — دائم الاتصال بحنظلة وجيشه لتوجيههم والاطمئنان على مصيرهم ، وتحدثنا المراجع أنه هو الذى رسم لحنظلة خطة العمل ، فنصحه بأن لا ينتظر حتى يجتمع الجيشان البربريان عليه ، وأن يعجل بحرب كل منهما على حدة [1] .

وقد فعل حنظلة ذلك : خرج للقاء عكاشة ومن معه عند القرن : فالتقى بهم وانتصر عليهم انتصاراً حاسما ، وقتلهم قتلا ذريعا . ويبدو أنه خسر عدداً عظيما من جنده في هذه الوقعة ، لأنه عاد إلى القيروان بعدها ليستعد للسير إلى جمع البربر الثانى المعسكر على مقربة من طنجة يقوده عبد الواحد بن يزيد الهوارى وأبو قرة المغيلى .

يذكر النويرى أن عبد الواحد كان فى ثلاثمائة الف [2] ، وظاهر أن تقديره هذا مبالغ فيه ، لأنه لو كان فى هذا العدد العظيم حقاً لما استطاع حنظلة الانتصار عليه بالعدد القليل الذى كان معه ، ولكن الثابت أن حنظلة بذل أقصى جهده فى الاستعداد لهذه المعركة الخطيرة الحاسمة ، وأنه تناسى قيسيته فى هذه اللحظة الحاسمة ، وجمع العرب جميعاً ، أفارقة وغير أفارقة ، على لواء واحد للدفاع عن مصير العرب فى افريقية « فأخرج جميع ما فى الخزائن من السلاح ، ونادى فى الناس فكان يعطى لكل منهم درعا وخمسين ديناراً ، فلم يزل يفعل ذلك حتى كثر عليه الناس ، فرد العطاء إلى أربعين ثم إلى ثلاثين ،

---

(١) الأخبار المجموعة : ص ٣٧

(٢) النويرى : نهاية الارب ، ج ١ ص ٣٧

ولم يقدّم إلا شابا قويا . فعبأ الناس طول ليله ، والشمع حوله وبين يديه ، فعبأ فى تلك الليلة خمسة آلاف دارع وخمسة آلاف نابل ، وأصبح وقدم للقتال ، وكسرت العرب جفون سيوفها ، والتقوا ، ولزم الرجال الأرض ، وجثوا على الركب ، وكان ذلك بمكان يسمى «الأصنام» على مقربة من طبنة ، واشتد القتال وصبر العرب صبرَ الفناء[1] . وكان عكاشة قد أُسر فى القرن ، فأمر به حنظلة فقتل صبرا [2] ، وانتهت المعركة بانتصار العرب ، وقتل فيها عبد الواحد ، وانقصم ظهر الثورة وأخذت البلاد تهدأ ، وكان ذلك سنة ١٢٥هـ/٧٤٣م . ومات هشام قبل أن تصله أخبار هذا النصر، وخلفه الوليد ابن يزيد ، فأقر حنظلة على ولاية افريقية ، وساد السلام ربوعها أثناء خلافته القصيرة ، لأن حنظلة كان معتدلا فى عصبيته ، فأخذ عرب البلاد يطمئنون الى مصيرهم ، ولزم البربر السكون بعد هذه الهزائم القاسية .

ولكن الأخبار لم تلبث أن وردت بمقتل الوليد بن يزيد فى السابع والعشرين من جمادى الآخرة سنة ١٢٦هـ/أبريل ٧٤٤م ، وكان الوليد شديد العصبية للقيسيين دائم الانتصار لهم ، وكان مقتله ايذانا بانتصار أعدائهم اليمنيين وعودتهم الى السلطان . ولهذا ريع القيسيون فى افريقية عندما بلغهم النبأ ، وخافوا أن ينقلب عليهم اليمنيون والبربر الزناتيون يؤازرهم الخليفة الجديد وأنصاره . فخرج إلى الشام نفر من كبارهم وجندهم ، وبقى حنظلة فى نفر قليل من القيسية [3] .

---

(١) وبعث حنظلة أبا الخطار واليا على الأندلس . وأمره أن يبعث اليه مددا من جندها ويبدو أنه لم يوفق الى شيء، لأن حال العرب فى الأندلس لم يكن حسنا كما سنرى . عن معركتى القرن والأصنام انظر : ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢٢١ — ابن القوطية ، افتتاح ، ص ١٥ — ابن عذارى ، البيان ، ج ١ ، ص ٤١ — الأخبار المجموعة ص ٣٦ — ٣٧ النويرى ، نهاية الارب ، ج ١ ص ٣٧ ؛ والنص الوارد هنا عن النويرى ؛ هذا والاصنام موضع كانت فيه آثار رومانية قديمة فى ذلك الحين ، وقد اختلف المؤرخون فى تحديد مكانه ، وأقرب آرائهم الى الصحة هو ما يذهب الى أن الاصنام تقع على ثلاثة أميال شمال القيروان على مقربة من جلولاء . راجع FOURNEL, *Berbères*, I. p. 300 n. 4 .

(٢) ابن عذارى ، البيان ، ج ١ ص ٤١

(٣) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢٢٣

أو فى البعيد : فقد اشتدت الخصومة السياسية بين العرب والبربر ولم يعد هناك سبيل لاصلاح النفوس ، واختلف العرب على أنفسهم فضعف أمرهم وهانوا فى نظر رعاياهم . ولم يلعب بيت عربى فى هذا الدور من تاريخ المغرب الاسلامى دوراً يقرب من الدور الخطير الذى لعبه بيت عبدالرحمن بن حبيب ، فقد كان طموح هذا العربى الفهرى وتعصبه للعرب الافريقيين البلديين سبباً مشجعاً للخوارج على موالاة جهودهم ، ولم يكن فى نفسه بالرجل الثابت ولا القدير ، وكان فيه ميل الى الظلم ، فلم يلبث الناس أن نفروا منه ، ونهض له أخوه الياس فقتله واستبد بالامر ، فكان شراً من عبدالرحمن وأعتى ، واختلط الامر عليه ووثب به أبناء بيته ، فلم يلبث أمر بنى حبيب كلهم أن تفرق وضاع ، وضاع معه سلطان العرب السياسى على البلاد ، ولو لم يتداركها الله بعد ذلك بسنوات قلائل بمحمد بن الاشعث ثم بالاغلب بن سالم بن عقال لما عاد السلام اليها أبداً .

ثم أن دخول ورفجومة القيروان واستبدادها بشئون افريقية لم يكونا إلا مظهراً لقوة البربر الصفرية وانتشار أمرهم انتشاراً هيأ لهم السيطرة على البلاد ، وكانت سيادة هذه القبيلة شراً خالصا على افريقية وأهلها ، لأن كراهتهم للعرب بلغت مبلغا جعلهم يستبيحون كل محرم ، وكانت دعوة الصفرية قد أتتهم ولما يتمكن الاسلام من نفوسهم بعد ، فأضلتهم وأخرجتهم عن الاسلام جملة ، ومن ثم لاغرابة فى أنهم حينما دخلوا القيروان قتلوا من بها من قريش وساموهم سوء العذاب ، وربطوا دوابهم فى المسجد ١٤٠ / ٧٥٧ هـ — ٧٥٨ م[1] . فأثار عملهم هذا اخوانهم بربر نفوسة ، وكانوا أباضية ، فساروا يقودهم شيخهم أبو الخطاب ، فأخرجوا ورفجومة من القيروان ، وأنزلوا برجالها مذبحة مروعة وقضوا على سيطرتهم على افريقية . ومن طريف ما يلاحظ أن أبا الخطاب بدأ عمله بخلع طاعة العباسيين اعلانا منه للطابع البربرى لحركته ، ولما استقر الأمر له لم يقم نفسه أميراً على القيروان ، ولم يتخير عربياً ليقيمه فى الامارة ، وانما تخير رجلا من أصل فارسى هو عبد الرحمن

(١) النويرى ، نهاية الأرب ، ج ١ ص ٤٤

ابن رستم ، وكان خارجيا اباضياً شديد العصبية لمبادىء الخارجية (١٤١ هـ ٧٥٨ - ٨٥٩ م) ولم يستطع محمد بن الأشعث قائد المنصور دخول القيروان وإعادة المغرب الى طاعة المشرق إلا بعد حرب عنيفة وموقعة فاصلة مع نفوسه على مقربة من تورغه إحدى قرى طرابلس جمادى الأول ١٤٤ هـ يونيو ٧٦١ م[1] ، وقد هرب على اثرها عبد الرحمن بن رستم الى أقصى المغرب الأوسط وتحصن بناحية جبل جزول عند ناهرت وكانت هناك إذ ذاك بقايا حصن روماني فعمرها واستقر فيها يؤيده البربر الأباضية ، وأعلن نفسه اماما ، وأنشأ بذلك الدولة الرستمية ، ولم يلبث أن سيطر على المغرب الأوسط كله[2].

وحذا حذوه بربرى خارجي آخر هو أبو قرة شيخ قبيلة بنى يفرن وكان صفريا ، فأعلن نفسه اماما فى نواحى تلمسان . وهكذا استقلت كل جماعة من البربر فى ناحية ، ولم يبق للعرب إلا سلطان ضئيل بقى لبعض المضربة فى ظواهر القيروان، وظل من السيطرة بقى لجالية عربية صغيرة أخرى كانت تقيم على الطاعة فى نواحى طبنة وهدنة ، ولم يهدأ أمر البلاد إلا على يدى ابراهيم بن الأغلب الذى أقام دولته بسواعد بعض رجال العرب المشارقة تؤيدهم فرق من الجند الخرسانية وبعض القبائل الصنهاجية المنافسة للزناتية الخارجية سنة ١٨٤ هـ / ٨٠٠م ، وعلى يديه خرج المغرب عن طاعة الخلافة العباسية جملة .

كانت ثورات البربر على العرب إذن ختاماً لسيادة هؤلاء العرب على البلاد ، فلم يصف لهم الأمر فيها بعد ذلك إلا خلال فترات صغيرة متباعدة وفى نواحى محصورة من البلاد ، ولم تزل قبائل البربر تتداعى إلى الثورة قبيلا بعد قبيل ، ولم تزل نواحى بلادهم تخرج عن طاعة الدولة المركزية ناحية بعد ناحية ، حتى خرج البربر جميعاً وبلادهم جميعاً عن طاعة العرب والدولة الاسلامية المركزية جملة .

---

(١) ابن عذارى : البيان ، ج ١ ص ٦١ — النويرى ، نهاية الأرب ، ج ١ ، ص ٤٤ — ٤٦

(٢) البيان المغرب ، ج ٢ ص ٦١ وما يليها — النويرى ، نهاية الارب ، ج ١ ص ٤٤ — ٤٦

وانتهزت جماعات من برابر مكناسة — إحدى بطون ضريسة — فرصة ابتعادها عن القيروان وانشغال العرب بمنازعاتهم مع البربر ومع أنفسهم ليستقلوا بناحيتهم وليقيموا لأنفسهم دولة. كانت هذه البطون من نفوسة تسكن على منابع نهر ملوية عند الموقع الذى ستقوم فيه بلدة سجلماسة فيما بعد، وكانت هذه القبائل تسيطر على فريقى تازا وتسول، وكانتا إذ ذاك من منازل الرعاة، فأقبل عليها فى مراعيها رجل بربرى ممن حج الى بيت الله الحرام وأخذ أصول الدين على فقهاء المدينة، واسمه أبو القاسم سمكو بن وسول بن تملان بن أبى إزول، ويبدو أنه كان قد مال الى ناحية الخارجية، فدعا النفوسيين الى مبدئه فانضموا اليه وتعصبوا له، ولم يلبثوا أن نقضوا طاعة الخلافة فى سنة ١٤٠هـ/ ٧٥٧ — ٧٥٨ م يقودهم شيخهم عيسى بن يزيد الاسود، ثم اتخذوا سجلماسة عاصمة لهم فاتسعت وتمدنت، ومات عيسى فخلفه ابنه اليسع وخلف هذا ابنه مدرار، وفى عهده قوى أمر هذه الدولة البربرية التى عرفت فى التاريخ بدولة بنى مدرار. وانما فصلت أمر نشوء هذه الدولة لأن ذلك يلقى ضوءاً على التطور الباطنى الذى كان يجرى فى المغرب الاسلامى اذ ذاك، وواضح جداً أن دعاة الصفرية والخارجية هم أصحاب فضل كبير فى نشر الاسلام فى نواحى المغرب الاقصى والسوس، كما رأينا فى حالة هذا الداعية أبى القاسم سمكو، وكما سيحدث فى حركات المرابطين والموحدين فيما بعد[1].

*
* *

وقد حاول ا. ف جوتييه جغرافى المغرب وفيلسوف تاريخه، أن يدرس هذه الحركات الثورية ويلتمس لها أصولها البعيدة فى تاريخ المغرب وتكوينه الجنسى، فانتهى الى آراء طيبة لابد من ايرادها فى ختام هذا البحث[2]. يرى جوتييه أن هذه الثورات هى أخطر حادث فى تاريخ المغرب الاسلامى قبل الحركة الفاطمية. فلنعرض آراءه فى تحليل أسباب هذه الحركات لأنها تكشف

---

(١) راجع عن هذه الاحداث: ابن عذارى، البيان، ج ١ ص ٦٠ وما يليها — النويرى، نهاية الارب، ص ٤٤ وما يليها — ابن خلدون، العبر، ج ١ ص ١٣٩ وما يليها.

(٢) E. F. Gautier, *Le Passé de l'Afrique, du Nord*, pp. 260 *Sqq*

لنا فى الواقع عن خصائص هامة ينفرد بها هذا التاريخ المغربى، وتلقى على الثورات الخارجية البربرية ضوءاً كشافاً [1] .

يرى جوتييه أن هذه الثورة الخارجية فى المغرب إنما هى فى الواقع الا الدوناتية التى روعت أمن المغرب النصرانى من قبل . وتفصيل هذه الحركة الدوناتية فى إجمال هو أن « دونات » أسقف كازا نوار احدى بلاد المغرب الأوسط أبى أن يعترف بصقليان (Cicilianus) بطريقاً لقرطاجنة ، لأن من انتخبوه كانوا قساً مشكوك فى صلاح عقيدتهم ، فغضب عليه صقليان ، وثارت بينهما الخصومة ، وتعصب لكل منهما فريق ، وانقسم نصارى افريقية شيعتين ، شيعة صقليان ، وشيعة الدوناتيين المنشقين أو الخارجين عليه .

والخارجية الاسلامية فى نظر جوتييه ، ليست فى الواقع الا شيئاً شبيهاً بالخارجية الدوناتية النصرانية ، فالخوارج المسلمون لا يخالفون غيرهم من المسلمين فى أمر من أمور العقيدة — كما تخالف البروتستنتية الكاثوليكية مثلا — وانما يخالفونهم فى عدم الاعتراف بخلافة معاوية ، ويقولون بأحقية على وأولاده فى الخلافة ، بالضبط كما كان الخلاف بين دونات وصقليان خلافاً حول شخص صقليان وحقه فى البطريقية ، والحركات الدينية الخطيرة — سواء فى المغرب النصرانى أو فى المغرب الاسلامى — لم تنشأ عن آراء أو عقائد خاصة بل عن تعصب وانتصار لأشخاص ، لأن أهل المغرب لا يكادون يحفلون للعقائد فى ذاتها ، ومدار الأمر كله عندهم هم الأشخاص .

---

[1] لم يبحث أحد هذه الحركة بمثل ما بحثها به جوتييه من العمق والشمول ، وقد انتهى من بحثه الى نظرية خاصة فسر على أساسها تاريخ المغرب الاسلامى كله ، وقد أخذها عنه جميع مؤرخى المغرب الفرنسيين ولهذا رأيت أن أعرض لها فى شىء من الاسهاب . واليك مراجعه التى استند اليها فى هذا البحث اتماما للفائدة وتسهيلا للمراجعة : أبو زكريا : تاريخ أبو زكريا ، ترجمه وعلق عليه Emile Masqueray (الجزائر ١٨٧٨) ، ص ٦٧ وما يليها من المقدمة — ابن خلدون : العبر ، (ترجمة دى سلين) ج ١ ص ٢١٦ و٢١٨ — ج ٢ ص ١٢٥ وما بعدها — ابن عذارى ، البيان ، ج ١ ص ٥١ وما يليها — ابن الأثير : حوادث المغرب التى جمعها فانيان Fagnan وترجمها الى الفرنسية فى كتاب ، Annales du Magrab et de l'Espagne ، ص ٦٣

وايمان البربر يمتاز الى ذلك بتطرف بالغ وتمسك بالظواهر يجعلهم يعلقون أمر العقيدة كلها على فرع من فروعها ، ويصرون على ذلك اصراراً لا يكاد يقبل تنازلا . وهذه كلها أمور نلاحظها فى الدوناتية كما نلمسها فى الخارجية : فقد كان الدوناتيون متعصبين لمبادئهم تعصباً أعمى لا يكاد يصدّق ، وكانوا ينتحرون جماعات فى سهولة لايكاد يتصورها العقل ، أملا فى أن يغتنموا الشهادة ويرقوا الى السماء ، بل بلغ بهم الأمر أن كان القلق يساورهم فى بعض الأحيان حينما يعلمون أن لهم الحق فى قتل أنفسهم واغتنام الشهادة على هذا السبيل « المبين » ، فكانوا يسألون أحد المارة أن يقتلهم بيده ! وويل له إذا أبى !
فأما عند خوارج المغرب المسلمين ، فلم يصل الأمر الى حد اغتنام الشهادة بالانتحار ، بل كانوا يتهافتون على القتال فى سبيل العقيدة تهافت من لا يعنيه أمر حياته ، نجدُ هذا واضحاً عنيفاً عند غلاتهم كالصفريين ومعتدلا بعض الشيء عند معتدليهم كالأباضيين . هذا مع العلم بأن تفانى هؤلاء الأخيرين فى العقيدة كان يذهب بهم إلى حد الغاء شخص الانسان الغاء تاما أمام الخالق .

ولقد أحسن ماسكراى حينما قال إن الخارجية هى الدونانية نُقلت من اطار مسيحى الى اطار إسلامى ، ولا يهمنا الاطار ولا الحادث الذى أثار الحركة فى المسيحية أو فى الاسلام بقدر ما تهمنا الظاهرة ومغزاها الذى يتلخص فى الحقيقة التالية : وهى أننا نجد عند نفس المغاربة أسلوباً واحداً عميقاً فى الاحساس بالله وقوته ، وأننا نجد هذا الاحساس ظاهراً فى صور مختلفة متتابعة ، فذلك غريزى عند هذا الجنس .

وهو — أى جوتييه — لا يهتم لذلك بالناحية الدينية للموضوع — فهى فى نظره حادث عارض — والمهم عنده هى الغايات والنزعات المادية التى تستتر دائما خلف ستار العقيدة ، ولقد طالما حاول الناس أن يصلوا إلى المعنى السياسى والاجتماعى للحركة الدونانية ، وقد وفقوا : وليس بالعسير كذلك الوصول إلى النزعات السياسية والاجتماعية التى أدت إلى الثورة الخارجية .

ثم يقول إن ابن خلدون نفسه قد كشف عن هذه النزعات ببعد نظره وزكانته ، وذلك حيث قال : إن الخارجية انتشرت على عجل فى البلاد

وأصبحت سلاحا فى يد أعلى الفتنة يحاربون به الدولة ، وهو يقصد بالدولة هنا دولة الخلفاء التى يمثلها لفهال ، فهؤلاء الخارجيون كانوا يلتمسون الأنصار بين الطبقات الدنيا من البربر .

ولم تكن الدوناتية فى الواقع إلا حركة بربرية سياسية اجتماعية أساسها ديموقراطى ، إذ كانت فى الواقع ثورة شعبية قام بها فقراء الناس المستضعفون. وطبيعى أن الشعب الذى قام بحركة الخارجية لم يكن هو نفسه الشعب الذى قام بالدوناتية ، فقد تغيرت الأحوال بتغير الأزمنة ، وإنما كان عماد الحركتين هؤلاء الناس الذين كان تصوفهم صورة نظرية لحرمانهم من الخيرات الدنيوية ، وكان هذا التصوف يخفى خلفه — بطبيعة الحال — انفجاراً هائلا لمطامع لم تسعفها الظروف بالتحقق .

وكانت الخارجية كذلك ثورة من البربر أهل البلاد على السادة الأجانب ممثلين هذه المرة فى صورة الخلفاء المشارقة .

ثم يمضى جوتييه يحلل عناصر الحركة الخارجية ، لأنه لا يريد أن يكتفى بتقسيمهم برراً وكنى ، بل يريد أن يعرف أى فرق من البربر نهض بعبء الحركة ، ويقرر بوضوح أن الذين قاموا بالحركة كانوا فى الغالب برراً زناتيين ، فقد انفجرت الثورة أول الأمر فى طنجة خلف ظهور الجيوش الاسلامية الغازية فى اسبانيا : ثم لم يلبث لهيبها أن وصل إلى القيروان ، وقد وقعت موقعة الأشراف على مجرى « شلف » ، ووقعت المعركة الثانية التى هلك فيها كلثوم بن عياض على نهر « سبو » ، ووقعت الثالثة التى انتصف فيها العرب لأنفسهم عند القرن على مقربة من القيروان سنة ٧٤٢ . وأما الرابعة فقد كانت الى الشرق مما يلى ذلك ، وفيها استولى الخارجيون على طرابلس ، ثم نشهد بعد ذلك رد فعل عربى عنيف يقوم به عبد الرحمن بن حبيب . أى ان الحوادث البارزة فى الحركة كلها دارت حول طرابلس وتونس وتلمسان (بين سنتى ٧٤٣ — ٧٥٢) وفيما بين سنتى ٧٥٧ — ٧٥٨ ينتقل مركز الحركة الى القيروان ، فيستولى عليها برابر ورفجومة الخارجيون ويعيثون فيها فساداً ، ثم يطردهم عنها برابر آخرون ، ويستولون عليها . ثم ينهض العرب لحرب الخارجيين من جديد

يقودهم محمد بن الأشعث ويحرز النصر فى سُرت من نواحى طرابلس ، ثم يسير الى القيروان فيحتلها ، ولكنه لا يوفق الى النصر عند تلمسان التى ينتقل اليها مركز الحركة بفضل أبى قرة اليفرنى (سنة ٧٦٥) ، ثم يعود الخارجيون فيستولون على طرابلس ، ويحاصرون القيروان ، ويطيل المؤرخون الحديث عن حصار الخارجيين لطبنة فى اقليم ُهدنة . ويذكرون أن عاملها عمر بن حفص ظل زمناً طويلا محاصراً (سنة ٧٧٠) حتى لقى حتفه على أسوار القيروان (سنة ٧٧١) ، ثم يستمر الأمر بين أخذ ورد بين العرب والخارجيين حتى ينتهى الأمر الى يد بنى الأغلب فى سنة ٨٠١ ، فتهدأ أحوال البلد ويسودها السلام قدراً من الزمان . فمراكز الثورة هى طنجة ووادى سبو واقليم تلمسان ووادى شلف وُهدنة وجنوبى تونس وطرابلس ، أى انها تقع جميعاً فى نطاق السهول والهضاب العالية ، أى فى مواطن زناتة ، لقد وقعت الثورة كلها فى أوطان زناتة على وجه التقريب .

ثم يمضى جوتييه مؤيداً رأيه ، فيذكر أن ابن خلدون وابن عذارى يؤكدان أن عبء الحركة الأولى حملته برغواطة (ويشير الى أن برغواطة هذه قد كفرت بالقرآن فيما بعد ، وأقام رجالها فى إقليم الشاوية ديناً جديداً يخالف الاسلام) ، ومغيلة وهوارة وبنى يفرن ، ويناقش النصوص مناقشة يخرج منها بأن قليلا جداً من صنهاجة قد شاركوا هذه الحركة ، وأنها لهذا ينبغى أن تعتبر حركة زناتية صرفة .

ثم يستطرد جوتييه استطراداً بعيداً يحلل فيه الحركة من الناحية الاجتماعية ، ولكننا نكتفى بهذا القدر الذى أوردناه لأنه يلقى ضوءاً كاشفاً على بعض العناصر النفسية فى هذه الحركة البربرية الخطيرة ، ويهمنا من كلامه قوله انها كانت حركة زناتية ، وهذا معقول وطبيعى ، فقد كانت زناتة قد أعانت المسلمين وانضمت اليهم من أول الأمر أملا فى أن تنتصف بهم على الروم والنصارى والأفارقة وصنهاجة ، وأن تستعيد فى ظلالهم بعض ما فاتها فى عهود هؤلاء ، ففاجأ العرب رجالها بهذا العسف الذى رأيناه، فجنحت نفوسهم الى الثورة . ويهمنا كذلك قوله أن هذه الحركة طبيعة مركبة فى النفس البربرية :

فهى طبيعة تفان وتصوف واستخفاف بالحياة . ويهمنا كذلك إشارته الى ناحيتها القومية ، فالواقع أن الذين قاموا بها كانوا ينكرون على العرب هذا التصرف المطلق في شئون البلد . ويهمنا أخيرا ربطة هذه الحركة بأمثالها فى عهود الروم وسيره بالحركة الى مطالع العهد الأغلبي .

* * *

الأندلس

ولم تكن الأحوال فى الأندلس إذ ذاك بأحسن مما كانت عليه فى المغرب . كانت هزيمة المسلمين فى بلاط الشهداء ومقتل عبد الرحمن الغافقى وخيرة رجاله فى رمضان سنة ١١٤ هـ/٧٣٢ م قد أوقعت البلد فى أزمة كبرى : ذلك أن اليمنيين وأحلافهم من المدنيين انتهزوا فرصة موت الغافقي واشتغال عامل افريقية عنهم فأقاموا كبيرهم عبد الملك بن قطن بن نُفيلة بن عبد الله الفهرى فى أول شوال سنة ١١٤ هـ ، ويبدو أن عبيدة بن عبد الرحمن عامل إفريقية أقر عبد الملك فى ولايته لأن العلائق لم تكن طيبة بينه وبين أنصار عبد الرحمن الغافقى [١].

عبد الملك بن قطن الفهرى

لا تمدنا المراجع العربية بمعلومات وافية عن أعمال عبد الملك فى ولايته الأولى ، ولكن ايزدور الباجى يذكر أنه أساء السيرة وآذى المسلمين والنصارى معاً ، وأن من معه من اليمنية عاثوا فى البلاد فساداً وأكثروا من الشغب والثورة عليه ، وأنهم شرهوا الى الأموال شرهاً اضطر معه عبد الملك الى عسف الناس عسفاً أثار النفوس وأسخطها [٢] . فلما تولى عبيد الله بن الحبحاب أمر افريقية بعث على الاندلس مولاه عقبة بن الحجاج السلولى ، وكان رجلا قيسياً صالحاً محباً للجهاد ، فوصلها وبدأ ولايته عليها فى شوال سنة ١١٦ هـ / ٧٣٤ م [٣] .

ويذكر ايزدور الباجى أن عبد الملك بن قطن الفهرى ومن معه من المدنيين حاولوا أن يعارضوا عقبة ويحدثوا عليه الشغب ، فاضطر الى القبض على عبد الملك

(١) انظر : ابن عبد الحكم ، فتوح ، آخر ص ٢١٦ وأول ٢١٧
(٢) ايزودور ، فقرة ٦٠
(٣) الأخبار المجموعة ، ص ٢٧ — ٢٨

والقائه فى السجن ، ثم نقل عددا عظيما من المدنيين الى افريقية لكى تهدأ البلد وتستريح من نزوعهم الدائم الى السلطان والفوضى [1] .

ويبدو أن الأحوال استقرت لعقبة فى الأندلس بعد ذلك فاستطاع أن يقوم بأمر البلاد « بأحسن سيرة وأجمله وأعظم طريقة وأعدلها [2] » ، واستطاع كذلك أن ينصرف الى الفتوح فى صقلية وفيما وراء البرانس بقية أيام حكمه الذى طال سبع سنين [3] .

فى ذلك الحين كانت ثورة البربر فى إفريقية على أشدها ، وكان عبيد الله ابن الحبحاب قد انصرف عنها وتولاها كلثوم بن عياض ، وشغل القيسية فى إفريقية عن أبناء عمومتهم فى الأندلس ، فضعف أمر عقبة ومن معه ، وبدأ اليمنيون ومن معهم من المدنيين يتطلعون إلى السلطان من جديد ، وقد أمكنتهم الفرصة فى أوائل سنة ۱۲۳ هـ إذ مرض عقبة وطال مرضه حتى أشفى على الموت ، والغالب أن اليمنيين ضغطوا عليه وأرغموه على إقامة عبد الملك بن قطن خليفة له إذا توفاه الله ، وقد كان ، وعاد السلطان الى ابن قطن ومن معه من اليمنيين والمدنيين [4] .

والظاهر أن نفرا من دعاة الثورة البربرية الافريقية خف إلى الأندلس ليثير بربرها على عربها ، ولم يكن البربر فى الجزيرة الأندلسية مطمئنين إلى العرب ، لأن هؤلاء الأخيرين استبدوا دونهم بالأمر كله ، مع أن معظم فضل الفتح يعود الى البربر وحدهم . ويذهب نفر من المؤرخين كذلك الى

---

(۱) ايزودور فقرة ٦١ ، ويراد بالمدنيين هنا جماعات من أهل المدينة المنورة من الأنصار هاجروا الى الاندلس واستقروا فيها ، وأنشأوا لانفسهم شيعة سياسية قوية ، وكانوا يؤازرون اليمنيين ويحتمون فيهم .

(۲) ابن عذارى ، البيان ، ج ۲ ص ۲۹

(۳) الأخبار المجموعة ، ص ۲۸

(٤) ايزودور الباجى ، فقرات ٦١ — ٦٣ يذكر ابن عذارى أن عقبة استخلفه (البيان ج ۲ ص ۲۹) ويذهب ابن عبد الحكم الى أن عبيدة بن عبد الرحمن هو الذى رد عبد الملك الى ولاية الأندلس (فتوح ، ص ۲۱۷) ، أما ابن القوطية فيؤكد أن عبد الملك ومن معه من اليمنية اجتمعوا على عقبة وخلعوه ، فهو يتفق مع ايزودور فى ذلك ، وقد أخذنا بروايتهما .

أن العرب اختصوا أنفسهم بخير بقاع الأندلس ، ولم يتركوا للبربر غير القيافي والجبال القاحلة في الشمال والشمال الغربي[1]. وليس ذلك صحيحا على اطلاقه ، لأن جماعات بربرية كثيرة كانت مستقرة في أخصب نواحي الاندلس في الجنوب والشرق والغرب ، بل كادت ناحية الجزيرة الخضراء أن تكون قصراً عليهم لكثرة من نزلها من بطونهم وعشائرهم ، ثم ان العرب لم يكونوا من الكثرة بحيث يستطيعون الانفراد بكل سهول بلد عظيم واسع كالأندلس ، ثم ان الكثيرين منهم (أي من العرب) كانوا أهل جهاد مقيمين دواما في منطقة البرانس وما وراءها عند أربونة ، فلم تكن بقية العرب لذلك من الكثرة بحيث تستطيع احتلال سهول الأندلس الواسعة في الشرق والجنوب والوسط والغرب. ثم ان المراجع تتحدث كذلك أن جماعات كبيرة منهم كانت قد استقرت في أقصى الشمال عند لاردة واسترقة و« المداين التي خلف الدروب » كما يقول صاحب الأخبار المجموعة[2] أي في نواحي الهضاب الشمالية المجاورة لمواطن الأسبان النصارى في الشمال ، فتعليل ثورة البربر على العرب في الأندلس بأن هؤلاء استبدوا دونهم بخيرات البلد وحرموهم منها جميعا مبالغة لا تؤيدها المراجع ، فأما غضب البربر فسببه استبداد العرب بأمر الحكم واعتبارهم البربر شعبا محكوما لا ينبغي أن يترك له أي نصيب في الحكم أو في ادارة الأمور ، ولم يكن البربر ليعتبرون أنفسهم بأقل من العرب دينا ولا كفاءة ولا فضلا : فقد كانوا هم الذين حملوا معظم عبء الفتح ، وكان منهم طريف وطارق وهما صاحبا الفضل الأول فيما أصاب الاسلام في الاندلس من نصر ، ولم يقف الأمر عند مجرد الاستبداد بالأمر بل تعداه الى سوء المعاملة والاهانة : فكان العرب يوقعون بهم أقسى العقوبات لأتفه الأسباب ، فاذا جرأوا على الشكوى كان عقابهم أشد وأقسى[3] .

---

(1) Dozy, *Hist. des Musulmans d'Espagne* I. p. 161
" , *Recherches* I, pp 118-119.

(2) الأخبار المجموعة ، ص ٣٨ وراجع ذلك المقال القيم الذى كتبه سيزار دوبلر عن منازل البربر في الجزيرة الأندلسية .

Cesar Dubler, *Über Berbersiedlungen auf der iberischen Halbinsel*, in *Festschrift J. Jud*, Zürich 1943.

(3) ايزودور ، فقرة ٤٤
Dozy, *Recherches*, I. p. 119.

ثم ان استبداد القيسية بالأمر كان حريا أن ينفر البربر ، إذ كان القيسيون قوما ذوى عصبية شديدة ، لايكادون ينظرون لغيرهم نظرتهم الى ناس مثلهم ، وقد رأينا موقفهم من اليمنية ومن البربر فى افريقية ، وليس لدينا وثائق تدلنا على معاملتهم للبربر فى الأندلس ، ولكن الأدلة كلها تدل على أنهم أساءوا معاملتهم ونمروا نفوسهم ، وكان اليمنيون أقرب الى نفوس البربر منهم ، لأنهم كانوا معظم الوقت مضطهدين مثلهم[1] . وهذا لا يمنعنا من أن نقرر أن هؤلاء اليمنيين كانوا اذا وصلوا الى السلطان أفسدوا من أمره أشد مما كان القيسيون يفعلون ، لأن عيب القيسيين كان كبرياء وصلفا ، فى حين كانت عيوب الكلبية اليمنية الظاهرة جشعاً الى المال وميلا الى الفوضى وعجزاً عن التنظيم وحسن الادارة .

طبيعى اذن أن يبادر بربر الأندلس الى الثورة حينما تبلغهم أنباء ثورة أبناء عمومتهم واشتباكهم مع العرب فى الحرب فى افريقية . فيقول صاحب الأخبار المجموعة — وروايته على قصرها أكثر ما بين أيدينا تفصيلا — : « فقضى أن بربر الأندلس لما بلغهم ظهور بربر العدوة على عربها وأهل الطاعة ، وثبوا فى أقطار الأندلس ، فأخرجوا عرب جليقية وقتلوهم ، وأخرجوا عرب أسترقة والمداين التى خلف الدروب ، فلم يرع ابن قطن الا فلهم قد قدم عليه ، وانضم عرب الأطراف الى وسط الأندلس ، الا ماكان من عرب سرقسطة وثغرهم ، فانهم كانوا أكثر من البربر ، فلم يهج عليهم البربر[2] . . » ويزيدنا صاحب فتح الأندلس وضوحا فيقول : « وتطاولت البربر أيضاً بالأندلس على العرب الساكنين بجليقية وأسترقه والمداين التى خلف الدروب ، وقاتلوهم وطردوهم لكثرتهم هناك وقلة العرب[3] » ولا يزيدنا ازودور وضوحا كثيراً ، وان كان

---

(١) يفهم هذا من قول ابن القوطية مثلا : « وبقى عرب الأندلس وبربرها يحاربون الأمويين الشاميين ويتعصبون لعبد الملك بن قطن الفهرى ، ويقولون لأهل الشام : « بلدنا يضيق بنا فخرجوا عنا ! » ابن القوطية ، افتتاح ، ص ١٧

(٢) الأخبار المجموعة ص ٣٨

(٣) فتح الأندلس ص ٣١

يشير الى أن العرب استبدوا بالبربر وآذوهم وعاملوهم معاملة قاسية ، فسخطهم ذلك ودفع بهم الى الثورة [1] .

ولكن دوزى يضيف من عنده كثيراً : فيزعم أن العرب اختصوا أنفسهم بأحسن الأرض ، ولم يتركوا للبربر غير النواحى القاحلة فى الشمال ؛ ويمضى فى المبالغة — على عهده — فيذكر أن بربر الأندلس تلقوا أخبار ثورة أبناء عمومتهم فى العدوة الافريقية بقبول عظيم ، وأن دعاة خارجيين ذهبوا الى الأندلس ليحضوا البربر على القيام على العرب واستئصالهم جملة ، فلم تلبث أن انفجرت ثورة دينية سياسية فى اقليم جليقية امتدت الى شمال الأندلس جميعه عدا اقليم سرقسطة ، ولسنا نعلم من أين استقى هذا كله ، وليس بين أيدينا الا ما أوردناه من النصوص [2] .

ومهما يكن من الأمر فقد ثار بربر شمال الأندلس على عربها المقيمين فى نواحى جليقية واسترقه والنواحى القاصية من أشتريس وبعض مناطق الغرب مثل ماردة وقورية وطلبيره ، فأما اقليم سرقسطه فلم يجرؤ البربر فيه على الوثوب بالعرب ، لأن العرب هناك كانوا أكثر عدداً منهم . وأسرع من بقى من العرب فى هذه النواحى بالهروب إلى وسط الأندلس [3] ، فاذا انتصر البربر هذا النصر الأول فقد انتظمت قواهم فى ثلاثة جيوش كبيرة : وجهة الأول طليطله والثانى قرطبة والثالث الجزيرة الخضراء ليتصل بالبربر عبر المجاز . ومثل هذا الترتيب لا يمكن أن يصدر إلا عن قيادة واحدة نظمت صفوف الثائرين ورسمت لهم وجهة واضحة معينة ، لأن الاتجاه إلى الجزيرة الخضراء معناه محاولة قطع مواصلات العرب مع المشرق لحصرهم حصراً لامخلص لهم منه ، وهذا أمر لا يصدر إلا عن رأس مفكر مدبر ، ويذهب دوزى إلى أن الثائرين اجتمعوا وانتخبوا من بينهم إماماً دون أن يذكر مرجعه فى هـــذا

---

(1) ايزودور ، فقرة ٧٦

(2) Dozy, *Mus. d'Esp.* I. p. 161.

(3) الاخبار المجموعة ، ص ٣٩

القول[1]. ولكننا وجدنا في « فتح الأندلس » إشارة موجزة إلى وجود زعيم بربري يسميه « زقطرنق » كان برأس جماعة البربر التي كانت متوجهة إلى الجزيرة الخضراء والتي تجمعت في شذونه ، فلا يستبعد أن يكون هذا في الواقع رسماً محرفاً لاسم هذا البربري الذي قاد بربر الأندلس في الثورة كما قاد ميسرة بربر افريقية[2] .

تحرج مركز عرب الأندلس اذن ، ووجد عبد الملك بن قطن ومن معه من الكلبية اليمنية أنهم لن يستطيعوا الثبات للبربر الا اذا وصلتهم من المشرق امدادات . ولم يكن ذلك ميسوراً لأن ثورة البربر في افريقية كانت على أشدها ، ثم انهم كلبيون يمنيون وكان اليوم يوم القيسية المضرية .

عبور بلج بن بشر ومن معه من القيسية الى الأندلس

وكان بلج ومن معه من الشامية القيسية محصورين في سبتة منذ عام ، وقد أجهدهم الحصار حتى أكلوا الدواب والجلود وأشرفوا على الهلاك[3]. وكانوا لا يكفون عن الكتابة الى عبد الملك يستصرخونه ويستغيثون به ، فلم يسمع الى استغاثتهم ، لأنه كان يخشاهم على نفسه ، فهم قيسية شامية متعصبون وهو ومن معه كلبيون يمنيون ، فتركهم لكي يهلكوا حيث هم[4]، وكان عبد الرحمن ابن حبيب ، قد نجا من معركة الأشراف — كبير عرب افريقية الذي تحدثنا عنه — وانهزم مع بلج وأصحابه الى سبتة ، ومن هناك عبر الى عبد الملك بن قطن الفهري مثله ، وجعل يحرضه على بلج وأصحابه ويخوفه منهم ، فزاده ذلك اصراراً على تركهم لمصيرهم[5]. وبلغ من اسرافه في ذلك أن عربياً أندلسياً من لخم يقال له

(1) يقول صاحب الاخبار المجموعة في ص ٣٩ : « وكانت قد رأست البربر بالأندلس على أنفسهم ابن هدين » ؛ ولم نستطع قراءة هذا الاسم ، وظاهر أن المؤلف يريد أن يقول ان البربر اختارته رئيسا فقط لا اماما ، والفرق بين الامرين ظاهر ، اذ أن نص ابن القوطية يفهم منه أن الحركة سياسية ، أما كلام دوزي فيفهم منه أن الثورة كانت دينية أيضاً ، وانظر أيضاً : ابن حيان ، عند المقرى ، نفح الطيب ، ج ٢ ص ١١

(2) فتح الأندلس ، ص ٣١ ، وهذه هي قراءة ناشر الكتاب ، ولم استطع تحقيقه .

(3) الاخبار المجموعة ، ص ٣٧

(4) نفس المصدر والصفحة ، وفتح الأندلس ، ص ٣١

(5) ابن عبد الحكم : فتوح ، ص ٢٢٠

عبد الرحمن بن زياد الأحرم أشفق عليهم من التلف ، فبعث اليهم مركبين وشحنهما بالشعير والأدام ؛ فبلغ ذلك عبدالملك فغضب عليه وعاقبه أشد عقاب[1] وساءت حال بلج وأصحابه . ولو لم يكن الربيع قد أقبل. وأنبتت الأرض بعض الخضرة والبقل هلكوا[2] ، ولكنهم اقتاتوا بذلك واستعانوا به على البقاء حتى وانتهم الظروف بالفرج من حيث لم يحتسبوا .

وزاد مركز عبدالملك وعرب الأندلس حرجاً مع الأيام ، ولم يجد عبدالملك لنفسه مخرجاً الا أن يأذن لهؤلاء القيسيين المحصورين فى سبتة فى العبور الى الأندلس ، فأجابهم الى طلبهم بعد طول عناد ، واشترط عليهم أن يبارحوا الأندلس بعد القضاء على ثورة البربر مباشرة ، واشترطوا عليه بدورهم أن لا يفرقهم وأن يعيدهم الى أفريقية جماعة واحدة ، وينزلهم فى مكان يستطيعون منه العودة الى المشرق . وتم الاتفاق على ذلك . وأرسل اليهم عبدالملك سفناً عبروا بها الى الأندلس سنة ١٢٣هـ / ٧٤١ بعد أن أعطت كل فرقة منهم عشرة من رجالها رهائن احتفظ بهم عبدالملك فى جزيرة أم حكيم فى مدخل الوادى الكبير[3] .

ثالمة بلج

هكذا عبر بلج بن بشر القيسى ومن معه من القيسية الشامية الى الأندلس ، ولم يكن عددهم ليزيد على عشرة آلاف ، ولكنهم كانوا من غير شك نخبة من خيرة فرسان الشآمية القيسية . لقد أساء رئيساهم كلثوم وبلج استعمالهم حتى هذه اللحظة وسيرتكبون من الأخطاء فيما بعد شيئاً جسيما ، ولكنهم امتازوا بشجاعة عظيمة وذكاء بعيد ، وسينتهى بهم الأمر بالاستقرار فى البلاد ، وسيكون لهم فى تطور الأندلس الاسلامى أحسن الأثر حينما تستقر الأمور وتقوم الدولة الأموية .

ترك بلج وأصحابه الأندلس فى حال من الجوع لا مزيد عليها ، وكانت ملابسهم قد بليت حتى كانوا يستترون بالدروع ، ونزلوا الجزيرة الخضراء ، « فوجدوا بها جلوداً مدبوغة كثيرة ، فقطعوا منها المدارع ، ثم أقبلوا الى قرطبة ،

---

(١) الاخبار المجموعة ص٣٨ — ابن خلدون، عندالمقرى ، نفح الطيب، ج ٢، ص ١١
(٢) الأخبار المجموعة ، ص ٣٨
(٣) نفس المصدر ، ص ٣٨ — ٣٩ — فتح الاندلس ، ص ٣١

فكسا ابن قطن خيارهم وأعطاهم كلهم عطاء . فلم يكن فيه ما يغنيهم ، واستقبلهم عرب بلد الأندلس وهم ملوك ، فكسا كل رجل منهم من خيارهم خيار عشيرته ، وأفضل عليهم الناس حتى لبسوا وشبعوا[1] » . وهكذا آوى عرب الأندلس رجال هذه الطائفة القليلة من القيسية بعد أن تقاذفتهم البلاد والثوب منذ مبارحتهم مواطنهم الأولى فى الشام منذ قرابة العامين . ولا نزاع فى أن القيسية الأندلسية قد أحسنت استقبالهم واكرامهم على النحو الذى يصفه صاحب الأخبار المجموعة طمعاً فى أن تقوى بهم قلوبها . ومن ثم ليس بغريب أن نرى قيسية الأندلس تنهض لمنازلة الكلبية اليمنية من جديد .

طائفة بلج تقضى على ثورة البربر فى الأندلس

ولم يكد بلج وأصحابه يريحون بقرطبة حتى نهضوا للعمل الذى أتوا من أجله وهو لقاء البربر والقضاء على ثورتهم . كان أول ما ينبغى عمله هو القضاء على الجيش البربرى الذى كان متجهاً نحو الجزيرة الخضراء ليتصل بالبربر الثائرين فى ناحية طنجه وسبته ويقطع كل أمل لعرب الأندلس فى أى عون يأتيهم من المشرق ، ويبدو أن هذا الجيش البربرى كان أقوى جيوشهم الثلاثة وأكثرها نظاما ، وكان قد وصل كما رأينا إذ ذاك الى شذونة وعسكر عندها .

نهض بلج وأصحابه للقاء هؤلاء ، وانضم اليه نفر من عرب الأندلس البلديين ما بين قيسية ويمنية ، والتقى الجمعان على مقربة من شذونه « فلم يكن للعرب فيهم إلا نهضة حتى أبادوهم وأصابوا أمتعتهم ودوابهم ، فاكتسى أصحاب بلج وانتعشوا وأصابوا المغانم[2] » ولا نزاع فى أن العرب كانوا مدفوعين فى هذه المعركة بالرغبة فى طلب الثأر من هؤلاء البربر الذين أذاقوهم الويل فى افريقية والأندلس طوال الحقبة الماضية . ثم نهض بلج وعبد الملك ابن قطن ومن معهما للقاء الجيش البربرى الذى كان متجها نحو قرطبة ، ولم يجدوا عناء كبيراً فى هزيمته والقضاء عليه .

---

(1) الأخبار المجموعة ، ص ٣٩

(2) ابن عذارى ، البيان ، ج ٢ ص ٣١

فأما الكتلة البربرية الثالثة التى كانت تحاصر طليطلة فيبدو أن أمرها كان أخطر من الكتلتين الأخريين بسبب الأعداد العظيمة التى تجمعت فيها . كانت جماعات بربرية غفيرة من بربر جليقية وأسترقه ومارده وقوريه وطلبيره قد انجفلت من بلادها وانضمت اليها ، وأقبلت فحاصرت طليطلة ، وأقامت على الحصار أشهراً حتى اشتد الأمر بطليطلة وأهلها ، وكان بعض هذه الجماعات البربرية قد عبر التاجه وانحدر نحو الجنوب ، وحاول عبد الملك بن قطن أن يناجزها الحرب فلم يفلح ، فلما تم له القضاء على الجيشين البربريين الآخرين على يد الشامية جمع رجاله وسار مع الشاميين للقاء البربر على مقربة من طليطلة : فلما تسامع هؤلاء بمسيره اليهم حلقوا رؤوسهم اقتداء بميسرة ، « ولكى لا يخفى أمرهم وليضربوا ولا يختلطوا [1] » مما يدل على شدة حماسهم ورغبتهم فى النصر .

معركة وادى سليط

دارت المعركة الحاسمة بين الجانبين عند وادى سليط (Guazaletę) وحمى أوارها ، لأن قلوب الجانبين كانت تفيض سخطا ، وأظهر الشاميون من الشجاعة والقدرة ما استطاعوا به القضاء على هذه الجموع البربرية والانتصار عليها ، « فلم ينج منهم إلا الشريد ، فركب أهل الشام ولبسوا السلاح ، ثم فرقوا الجيش فى الاندلس فقتلوا البربر حتى أطفأوا جمرتهم [2] » (منتصف ٧٤١ م أوائل ١٢٤ هـ) .

ويفهم من هذه العبارة الأخيرة أن العرب بعد أن انتصروا على البربر هذا الانتصار الحاسم عند وادى سليط تعقبوهم فى نواحى الجزيرة واشتدوا فى ذلك شدة بالغة حتى ساء حالهم كثيراً .

* * *

(١) الاخبار المجموعة ، ص ٤٠

(٢) المرجع السابق ص ٤٠ ، ووادى سليط نهر يصب فى التاجه من اليسار جنوبى طليطلة بقليل . وقد أشار الرازى فى قطعة باقية من الترجمة الاسبانية لتاريخه الى هذه الموقعة بقوله :
"et esta botulla fué en el termino de Toledo sobre el rio Calicun .
انظر الفقرة ٢٤ ص ٨٨ فى نهاية عمود ٢ من طبعة جايانجوس . ولم يستطع الناشر تحقيق نهر كاليكان هذا .

شغل العرب والبربر بهذه الحروب عن عمارة الأندلس ، وكانت جموع كثيرة من هؤلاء البربر وأعداد قليلة من العرب قد اشتغلت بفلاحة الأرض واستقرت فيها منذ سنوات الفتح الأولى ، وكان نفر آخر من العرب قد استقروا في عواصم الأرياف والقرى التي غنموها واشتغلوا بالاشراف على المزارعين من أهل البلاد، فكان اشرافهم هذا من العوامل التي أسرعت بعمار الأرض بعد انتهاء فترة الفتح وما دار خلالها من حروب . فلما اشتغل العرب بالحروب فيما بينهم ، وغادر العرب مواقعهم ، واشتبكت الحرب العنيفة بينهم وبين البربر وانتصروا عليهم واشتدوا في الانتقام منهم ، خاف من بقي من البربر واضطرب في مساكنه ، وبدأت الرغبة تساورهم في ترك هذه البلاد – التي كانوا يقيمون فيها على الخطر – الى بلادهم الأولى حيث يكونون أكثر اطمئنانا . فانصرف معظم هؤلاء البربر عن الزراعة وأخذوا يهجرون الأرض ، وكان العرب قد فعلوا ذلك قبلهم ، وهكذا أخذت المزارع والقرى تخلو من سكانها من العرب والبربر، وأخذ الخير يقل في البلاد ، وتوالى ذلك سنوات فازدادت الحال سوءاً . ولم ينتبه العرب إلى ذلك لاشتغالهم بحروبهم مع البربر ومنازعاتهم بين أنفسهم ، فانتهى الأمر بعد سنوات قلائل إلى مجاعة كبيرة لقلة المحاصيل ، وانضاف شر هذا البلاء الجديد إلى شر الحرب القائمة والفوضى السائدة وقلة الأمان ، فانعدمت الزروع وندرت المحاصيل ولاح شبح مجاعة خطرة ظهرت بشكل حاد بعد أن انهزم البربر هزيمتهم النهائية عند وادى سليط . فلم تكد عشرة أعوام تنقضي على ذلك حتى قحطت البلاد وانتابتها مجاعة عامة شديدة يتحدث عنها صاحب الأخبار المجموعة بقوله : « حتى كانت فتنة أبى الخطار وثوابه ، فلما كانت سنة ثلاث وثلاثين (٧٤٨م) هزمهم (أي بلاى زعيم الأسبان) وأخرج (يريد أخرجهم أي العرب) عن جليقية كلها ، وتنصر كل مذبذب في دينه وضعف عن الخراج ، وقتل من قتل ، وصار فلهم الى خلف الجبل إلى أستورقه، حتى استحكم الجوع فأخرجوا أيضاً المسلمين عن استورقة وغيرها ، وانضم الناس الى ما وراء الدرب الآخر والى قورية وماردة في سنة ست وثلاثين ، واشتد الجوع ،

المجاعة وهجرة البربر الى أفريقية

فخرج أهل الأندلس إلى طنجة وأصيلا وريف البربر ممتارين ومرتحلين ، وكانت إجازتهم من وادى بكورة شذونة يقال له وادى برباط ، فتلك السنون تسمى « سنى برباط » ، فخف سكان الأندلس ، وكاد أن يغلب عليهم العدو ، إلا أن الجوع شملهم »[1] .

واشتدت المحنة وأصابت نواحى الأندلس كلها عدا اقليم سرقسطة الذى نجا منها بفضل مياهه وأنهاره وبفضل الجماعة العربية الكبيرة التى استقرت فيه . ويبدو أن المحنة كانت شديدة جداً ، لأن الكثيرين من العرب انجفلوا — كما رأينا — الى النواحى التى توقعوا أن يجدوا فيها خيراً ، وكان البربر أسوأ حالا ، لأن انهزامهم فلت غربهم ، ولأن العرب تتبعوهم بالأذى فى كل ناحية حتى ضاقت البلاد بهم ، وأحسوا العداوة والشر فى الأندلس فأخذت جموع منهم تعود إلى إفريقية ليطمئنوا بين أهليهم وعشائرهم ، فهاجروا إلى إفريقية أرســالا كثيرة .

زحف نصارى الأسبان نحو الجنوب .

لا نزاع فى أن عدد من هجر من البربر كان عظيما جدا ، لأن المؤرخين يحدثوننا أن نواحى شمال الأندلس وغربه كادت تخلو من أهلها المسلمين ، فإذا أضفنا إلى ذلك أعداد من هلك من السكان — عربا وبربرا — بسبب المجاعة ، ومن انجفل منهم الى الجنوب وإلى الغرب وإلى اقليم سرقسطة : استطعنا أن نعرف السبب فيما حدث من اتساع دولة النصارى الأسبان فى جليقية وأشتريس اتساعا مفاجئاً بلغت به ضعف حجمها الأول بين سنتى ٧٥١ و ٧٥٣ (١٣٤ — ١٣٦ هـ) : ذلك أن الاقليم الواسع الواقع بين نهرى المنهو والتاجه خلا من سكانه المسلمين فى ذلك الحين ، فاستطاع النصارى أن يتقدموا ويحتلوا ما استطاعوا من هذه المساحة من غير جهد ، وكان يقودهم ملكهم أذفونش الأول ، فاسترجع النصارى إفراغه وأبورتو وفزيو[2] ، وبذلك سيطروا

(١) الاخبار المجموعة ص ٦٢

(٢) ظن بعض المؤرخين أن الصيغة العربية لفزيو Viseu هى بازو الواردة فى المقرى ولكن سافدرا أثبت خطأ ذلك (انظر المقرى ، نفح الطيب ، ج ١ ص ١٧٤) .

SAAVEDRA, *Estudio sobre la invasión de los Árabes en España* (Madrid, 1882) p. 182.

على شمال الأندلس حتى الدويرو ، ثم تقدموا بعد ذلك فى حذر فاستولوا على أشترقه وليون وسمورة ولدسما وسلمنقه وقورية . بل تذهب المراجع النصرانية إلى أنهم استرجعوا ماردة نفسها ، وتوسعوا نحو الشرق فاحتلوا سلدانيا وسيمانقاس وشقوبية وأفيله وأوكا وأوسما وميراندا على نهر إبره ، وسبتيبرو وأليسانكو على نهر ريوخه . وانحدرت حدود الأندلس الاسلامى الى الخط الممتد من قلمرية على المنديجو الى قورية وطابيرة وطليطلة على التاجة الى وادى الحجارة وتطيلة وبنبلونة فى الشمال الشرقى . وبهذا خسر المسلمون نحو ثلث مافتحوه من الأندلس بسبب هذه الخصومات القبلية من ناحية وبسبب المنازعات بين العرب والبربر من ناحية أخرى ، وكان لهذا أسوأ الأثر على مستقبل الاسلام فى الأندلس [1] .

الخصومة بين العرب والبربر

ولم تقف نتائج هذه الثورة المشئومة عند ذلك الحد ، بل إنها خلفت فى نفوس العرب والبربر من الكراهية ماسيظل قائما قرونا متوالية لاتكاد الأيام تمحوه . كانت هذه الحرب الضروس حرب فناء بين الجانبين ، فلما انهزم البربر فى إفريقية والأندلس ظلوا طوال القرون التالية يحسون الخوف من العرب والكراهية لهم ، وقد انتهى الأمر بعد قرابة ثلاثة قرون بانتصار البربر فى إفريقية واختفاء العرب من أفقها سادة وموجهين . وأما فى الأندلس فلم يقهر أحد من الجانبين الآخر ، لأن عودة الهجرة البربرية إلى الأندلس بعد قيام الأمارة الاموية قوّى جانب البربر من جديد وأعادهم إلى المقاومة ، فتقوت مراكزهم وأخذوا يناوئون العرب والأندلسيين مرة أخرى ، وسنرى ذلك بصورة واضحة أثناء الأزمة الكبيرة الأولى التى دامت طوال إمارات محمد والمنذر وعبد الله ، وسنرى أثر هذه الخصومة واضحاً بشكل خطر حاسم بعد سقوط الخلافة الأموية ، بل ستكون هذه العداوة بين العرب والبربر من أسباب سقوط الخلافة نفسها .

---

(١) انظر : BALLESTEROS : *Historia de España y su influencia en la historia Universal*, II, pp. 325 sqq. DOZY, *Recherches*, I. pp. 116 sqq.

يقول الرازى تعقيبا على هذه الحوادث التى ذكرناها : « ومن هذا وأشباهه قدمت العداوة بين بربر الوسط وعرب الأندلس ، وتوارثها الأبناء إلى يوم البعث ، فالعرب غزوا فى بلادهم وبأسهم سبيت ذراريهم وغنمت أموالهم حتى أدخلوا فى الاسلام واضطروا اليه قهراً . قال : فلما رجع أكثر العرب إلى بلادهم (فى) المشرق ، واستقر منهم الأقل (فى) الأندلس ممن أراد الجهاد ورغب فيه ، وكان للبربر يومئذ أكثر منهم فيها لمجاورتهم بلادهم ، لم تزل عداوة الأديان والغلبة تتجدد بينهم[1] » ، وسنجد الحوادث تؤيد قالته تلك فى كل دور من أدوار تاريخ الأندلس .

* * *

هكذا أسدل الستار على هذه الثورة البربرية الكبرى التى شملت كل ناحية تجاور فيها العرب والبربر من حدود مصر إلى جليقية وحدود البرانس . انتهت بعد أن بددت من النفوس كل أمل فى امكان الامتزاج التام بين العرب والبربر فى افريقية وتكوين شعب واحد قوى منهم ، وبعد أن أصابت الأندلس الاسلامى فى مقتل . فقد كان من الممكن قبل هذه الثورة أن يستمر المسلمون فى مغازاة ما لم يغزوه بعد من أنحاء الأندلس حتى يستولوا على شبه الجزيرة كلها ، بفضل جموع البربر المهاجرة . أما الآن ، وقد عادت هذه الجموع البربرية إلى بلادها ، وبعد أن هلك منها بسيوف العرب من هلك ، وبعد أن امتلأت النفوس عداوة وسخطا ، فلم يعد من الميسور تعمير شبه الجزيرة كله بالمسلمين . واتضح أمام الأسبان النصارى مجال النمو ، وتجددت آمالهم فى استعادة البلاد . وليس يخفى على أحد أن الأندلس الاسلامى إنما أتى من الشمال والغرب — حيث هاجر البربر — ولم يؤت من الشمال الشرقى حيث ظلت جماعات العرب والبربر مقيمة فى اقليم سرقسطة .

---

[1] روى ذلك صاحب فتح الاندلس ، ص ٣٢

مراجع عربيــة

— ابن الابار : الحلة السيراء ؛ مقتطفات نشرها دوزى فى كتاب

Notices sur quelques manuscrits arabes, Leyden, 1847-1851, pp. 30-260.

— ابن الأثير ، الكامل فى التاريخ ، طبعة القاهرة ، الجزء الخامس .

— ابن بسام ، كتاب الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة (طبعة جامعة فؤاد الأول) ج ١ سنة ١٩٣٩ ، ج ٢ سنة ١٩٤٠

— ابن بشكوال ، كتاب الصلة ، طبعة كوديرا ، مدريد ١٨٨٣.

— ابن حيان ، كتاب المقتبس فى تاريخ رجال الأندلس ، الجزء الصغير الذى طبعه ملكور أنتونيا ، باريس ١٩٣٧

— ابن الخطيب ، كتاب الاحاطة ، طبعة القاهرة سنة ١٢٤٧ هـ

— ابن خلدون ، العبر ، طبعة دى سلين سنة ١٨٤٧ — ١٨٥١ م .

— ابن عبد الحكم ، فتوح مصر والمغرب والأندلس ، طبعة G. Torrey ، يل ١٩٢٢

— ابن عذارى ، البيان المغرب فى أخبار ملوك الأندلس والمغرب، طبعة دوزى، ليدن ١٨٤٨ — ١٨٥١

— ابن الفرضى ، تاريخ علماء الأندلس ، طبعة كوديرا ، مدريد ١٨٩٢

— ابن القوطية ، تاريخ افتتاح الأندلس ، طبعة جايانجوس وساندرا وكوديرا ، مدريد سنة ١٨٦٨

— الأخبار المجموعة : مجهول المؤلف ؛ نشره لافوينتى اى الكانترا وترجمه الى الاسبانية باسم *Crónica anónima del sigle XI* ؛ مدريد ١٨٦٧

— فتح الأندلس : مجهول المؤلف أيضاً ، وعنوانه الكامل : «كتاب فيه سبب ذكر فتح الأندلس وامرائها». نشره JOAQIN DE GONZÁLEZ وترجمه الى الاسبانية تحت عنوان : *Historia de la Conquista de España ; codice arábigo del siglo XII* مدريد سنة ١٨٨٩

— المقرى ، نفح الطيب ، طبعة دوزى ودوجا وكريل ورايت ، ليدن ١٨٥٥ — ١٨٦١

— النويرى : نهاية الأرب ، الجزء ٢٢ الخاص بتاريخ افريقية ، الجزء ٢١ الخاص بتاريخ الأندلس ، نشرهما وعلق عليهما وترجمها الى الاسبانية *Mariano Gaspar Rimero* مدريد سنة ١٩١٧

— الرسالة الشريفية الى الاقطار الاندلسية . فقرة من تاريخ الاندلس مجهولة الاصل والمؤلف نشرها ريبيرا كذيل لافتتاح الاندلس لابن القوطية .

مراجع أوروبية

BALLESTEROS, ANTONIO Y BARRETA: *Historia de España y su influencia en la Historia Universal.* Barcelona 1920 Vol. II.

DOZY. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la Conquête de l'Andalousie par les Almoravides.* éd. E LÉVI-PROVENÇAL Leyde 1932 vol. I.

DOZY, *Recherches sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne pendant le moyen-âge,* 3e éd. Leyde 1881. vol. I.

FOURNEL, HENRI, *Etude sur la Conquête de l'Afrique par les arabes.* 2 vols. Paris 1875.

GAUTIER, E. F.: *Le Passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs.* Paris 1937.

GONGÁLEZ PALENCIA, *Historia de la España Musulmana.* Barcelona. Buenos—Aires, 32 éd. 1932.

JULIEN, CH.-ANDRÉ. *Histoire de l'Afrique du Nord.* Paris. 1931.

LA FUENTE Y ALCÁNTARA, *Cronolgía de los Gobernadores de España.*

وهو ملحق لترجمة للاخبار المجموعة المذكورة آنفا ، ص ٢١٠ — ٢٤٢

E. LÉVI-PROVENÇAL: *Histoire de l'Espagne Musulmane. t. I.* Le Caire 1944.

RASIS: *La Crónica del Moro Rasis:*

وهو جزء من الترجمة الأسبانية القديمة لتاريخ أحمد الرازى نشرها مع مقدمة عن الرازى وتاريخه PASCUAL DE GAYANGOS وصدرت فى الجزء الثامن من منشورات المجمع الاسبانى الملكى للتاريخ *Memorias de la Real Academia de la Historia.* Madrid 1852.

SAAVEDRA, EDUARDO *Estudio sobre la invasion de los árabes en España,* Madrid, 1892.

SIMONET, *Historia de los mozárabes de España,* Madrid 1897-1903.

WÜSTENFELD, F.: Die Statthalter von Aegypten zur zeit der Chalifen. Erste Abteilung 1875.

فى المجلد العشرين من

Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

تم طبع هذه المجلة فى عهد حضرة صاحب الجلالة
الملك "فاروق الأول" بمطبعة جامعة فؤاد الأول
فى ١٨ رمضان سنة ١٣٦٧

محمد زكى خليل
مدير مطبعة جامعة فؤاد الأول

(طبع بمطبعة فؤاد الأول ٦٠٧-١٩٤٧-٥٠٠)

Printed in Egypt, at the Fouad I University Press.

M. ZAKI KHALIL,
Director, F. I. U. Press

de l'inscription biographique, ainsi : *wḥm ʿnḫ—ḏf3*. Ils sont suivis du complément *ḥr-nb* [1]. Le tout signifie : "Celui qui renouvelle la vie—Le nourricier de tout le monde".

C'est là une preuve de plus que notre lecture et notre interprétation des titres d'Emḥeb, dans les deux colonnes du cintre, sont correctes.

Pour tout dire, Emḥeb se présente dans son inscription biographique, telle qu'elle se lit dans la "Stèle d'Edfou" comme *Nourricier universel*, en sa qualité d'*Intendant en-chef de l'Administration des greniers.*

(à suivre)

---

(1) Voir notre article "A propos d'un extrait de la Stèle d'Emḥeb" dans ce *Bulletin*, 1ère Partie, mai 1947, p. 115-116.

Ce n'est ni [hieroglyph] (1). ni [hieroglyph] , ni encore moins [hieroglyph] (2).

C'est le signe du grenier [hieroglyph] .

Une graphie identique du signe en question figure déjà dans les *Textes des Pyramides*. Notre signe y fait partie de la phrase suivante : [hieroglyphs] "ce roi P. reçoit... la ration de ce qui est dans le grenier du Grand Dieu" (3). Cette phrase pourrait se rapporter textuellement à l'inscription d'Emḥeb. Il suffirait pour cela de remplacer le "Grand dieu" et le "Roi" par des mots appropriés.

Le dernier signe-mot, faisant partie du troisième titre du propriétaire de la stèle, est à son tour parfaitement clair. C'est le signe de l'homme debout tenant une canne à la main. Le tout se présente ainsi : [hieroglyphs] *imy-r' šnwt wr* et signifie "Surintendant de l'administration des greniers".

Le troisième titre complète, on ne peut mieux, les deux autres, dont il vient d'être question.

Les trois titres, suivis du nom du propriétaire de la stèle, dont la lecture ne présente aucune difficulté, sont comme suit : [hieroglyphs] *dr :—whm'nḫ—imy-r' šnwt wr—M-ḥb*

"Le nourricier—Celui qui renouvelle la vie—Surintendant de l'administration des greniers. Emḥeb".

Il est à noter que les deux premiers titres, cités cette fois-ci en sens inverse, figurent encore une fois à la fin de la 3ème ligne

(1) Ce signe est gravé d'une manière régulière dans le texte d'Emḥeb. Il y est employé deux fois : [hieroglyph] (l. 6) et [hieroglyph] (l. 7).

(2) Ce signe a une forme tout à fait ordinaire à la ligne 2 du texte d'Emḥeb, où il fait partie de la formule *prt-ḫrw*. Le voici : [hieroglyph] .

(3) *Pyr.*, § 1182 *a*.

vers la gauche. La possibilité n'est pas exclue que ce prolongement en se récourbant ne descende jusqu'à l'extrémité de la queue du signe de la vipère à cornes [hiéroglyphe] et que les deux, représentant respectivement le grand et le petit serpent, [hiéroglyphe] et [hiéroglyphe], ne soient autre chose que le participe actif du verbe transitif [hiéroglyphe] *dr*: "nourrir" (Fig. 3) (¹)

Le dernier groupe de deux signes au bas de la colonne ne demande aucun éclaircissement. C'est le titre [hiéroglyphes] "celui qui renouvelle la vie".

Somme toute, nous avons devant nous deux titres d'Emḥeb. Le fait d'être placés en tête, les recommande à notre attention comme étant les plus importants.

Fig. 3

Le propriétaire de la stèle d'Edfou portait les titres de :

[hiéroglyphes]

NOURRICIER—CELUI QUI RENOUVELLE LA VIE.

Faute de place disponible dans la première colonne, le troisième et, tant qu'il s'agit du cintre, le dernier titre d'Emḥeb, est relégué à la deuxième colonne, à gauche.

Le premier signe en est clair. C'est l'hiéroglyphe de la langue [hiéroglyphe]., Le second, lui aussi nous semble-t-il, est précis.

(¹) Il est à noter que l'examen attentif de la phographie nous montre que nous sommes fondé dans ce que nous disons. *On distingue* en effet les contours de la queue, d'en haut en bas. Nous avons eu recours au pointillé par acquit de conscience. Autrement nous nous serions servi d'*une ligne continue.*

Pour les établir, il nous faut tout d'abord déterminer ce que représente le premier hiéroglyphe, que nous avons désigné comme "signe à tête arrondie". Une fois qu'il a été prouvé qu'il n'appartient pas au mot *mt*, nous n'avons aucune raison de nous attarder sur la supposition de certains de nos collègues qui voudraient y voir le trait vertical |. Il suffit de le comparer avec les traits indéniables de ce genre, dont il y en a beaucoup dans notre texte (Fig. 2), pour être convaincu qu'il s'agit d'autre chose.

Le signe ne se dresse pas tout droit, comme devrait le faire un vrai trait vertical. Il est courbé et arrondi en haut. De plus il se prolonge vers la droite, où un espace oval d'une coloration plus claire (due à la lumière venant de gauche) nous indique la présence d'une cavité ovale. Ce serait bien la *tête* du serpent, mangée par la lumière, comme l'est celle du serpent , se trouvant au-dessous de lui. Pareille disparition d'une partie du signe par l'effet d'une lumière vive et rasante est une chose très fréquente. Pratiquement *tous les signes* dans nos deux colonnes s'en ressentent. Il en est de même dans toute l'inscription, A comparer Fig. 2. Le contour pointillé des parties éclairées, est à nous. A part les deux cas cités, on distingue avec autant de difficulté les parties antérieures des signes , ,

, et . sans parler de l'hiéroglyphe disposé en entier dans la direction de la lumière. A comparer le même phénomène dans le cas de l'oie, posée en offrande sur l'autel (voir Fig. 1). A part les pattes, l'extrémité de la queue et la tête pendante, qui arrêtent la lumière, tout le corps de la volaille, disposé comme le signe horizontalement, est mangé par la lumière et comme dans le cas de la tête du serpent , ce n'est que *la coloration plus claire* qui nous en indique le contour.

En revenant au prétendu trait vertical et en portant nos regard de l'autre côté, nous constatons que sa base se prolonge

Les chiffres à droite font ressortir la hauteur insolite de l'intervalle entre la terminaison du mot *nwt* et le prétendu trait vertical |, que l'on croit appartenir au mot *nwt*. Dans les autres cas, comme nous montrent clairement les chiffres, l'intervalle est, pour la plupart, de *deux millimètres*. L'écart de cette norme est rare et ne dépasse jamais 1–2 mm.

C'est là une indication, impossible à ignorer, que *l'intervalle de huit millimètres doit nécessairement contenir un signe.* Ce dernier pourrait être haut de 3 à 4 mm. (comme le signe ⊂⊃) et aurait dans ce cas au-dessus et au-dessous de lui des espaces vides de 2 mm., comme c'est d'usage dans notre colonne.

Notre supposition est confirmée par l'examen attentif de l'intervalle en question.

Nous y trouvons, à 3 mm. de distance au-dessous de la terminaison du féminin du mot *nwt* les traces très visibles d'un *trait horizontal* et plus bas, dans l'espace qui reste, haut de 5 mm. (donc trop grand pour ne pas contenir un signe ou une partie de signe) les traces moins visibles d'un *trait sinueux*. On voit en plus entre les deux une partie d'un *trait transversal*.

Le tout nous suggère la présence dans l'intervalle haut de 8 mm. entre le mot *nwt* et le trait à tête arrondie, du signe ⟵ , qui serait ici bien à sa place.

La partie supérieure de la colonne contiendrait ainsi la formule habituelle d' "un tel—*aimé*—d'un dieu tel". Dans notre cas, il s'agirait d'Emheb en tant que "*aimé du dieu Horus, le Behdétite*". Cette partie de l'inscription, comme le reste—nous ne tarderons pas de le voir—se rapporte à Emheb et non pas au dieu, devant lequel le propriétaire de la stèle se tient en adoration.

Nous passons aux titres d'Emheb dont deux se lisent au bas de la colonne.

à tête arrondie, au-dessus de celui de la vipère à cornes . A notre connaissance, cet intervalle a été ignoré de tous nos confrères qui se sont intéressés à la stèle d'Edfou. Cela leur a permis de passer directement au signe à tête arrondie, *qu'ils prennent pour le trait vertical* , *déterminant le mot nwt*, ainsi : et de tenir le signe pour le suffixe de la troisième personne du masculin. Le tout d'après eux se présenterait dans ce cas de la manière suivante : Dans ce cas, toute la colonne, y compris les deux derniers signes, dont il sera question plus loin, se rapporterait au dieu d'Edfou et n'aurait rien à faire avec le propriétaire de la stèle.

Ce point de vue est erroné et la cause de l'erreur se trouve dans le fait que l'intervalle au-dessous du mot ci-contre : n'a pas été pris en considération.

Or il aurait dû l'être *en raison de sa dimension*, dépassant de beaucoup la norme.

En examinant la colonne du haut en bas, en commençant par le faucon divin, nous trouvons que les intervalles entre les signes sont comme suit [1] :

Signe	Intervalle
	2 mm.
	2 »
	2 »
	3 »
	4 »
	1 »
	1 »
	8 »
	2 »
	2 »

[1] Les mesurages ont été faits d'après une photo agrandie dont nous avons pu nous servir.

d'un acteur ambulant", tantôt jouant du tambourin, "chantant et dansant", tantôt donnant des répliques à son maître dans "quelque drame à effet de leur répertoire" (¹), comme on voudrait nous le faire croire, mais qu'il avait à sa charge un emploi, pour sûr moins gai, mais combien plus important !

Pour faire valoir notre point de vue, nous aurons recours à de nouvelles preuves. Malheureusement, nous ne pouvons le faire que dans des limites très étroites, étant donné que l'interdiction de faire usage de toute l'inscription d'Emḥeb reste toujours en vigueur.

Tout ce que nous pouvons faire pour le moment, c'est de passer en revue les titres du sieur Emheb, lesquels contiennent une preuve de plus que nous sommes sur la bonne voie.

Les titres d'Emheb s'étalent au milieu du cintre, encadré des ailes du dieu d'Edfou sous forme de disque solaire. Ces ailes—cela du moins n'est pas à nier !—ont une curieuse ressemblance avec un rideau théâtral. Mais cette particularité n'a évidemment rien à faire avec la profession du personnage se tenant debout—d'aucuns diraient, comme sur une avant-scène—en adoration devant deux divinités.

Les titres et le nom d'Emḥeb, en deux colonnes, se trouvent placés entre lui et le dieu Horus à tête de faucon, lui faisant face (Fig. 1). L'inscription contient le nom et le titre du dieu, les titres du propriétaire de la stèle et son nom.

Le dieu Horus est désigné comme étant 

Ḥrw Bḥdty nṯr n nwt "Horus d'Edfou, dieu de la ville", cette dernière n'étant en pas en l'occurrence la ville de Thèbes, connue sous cette désignation, mais Edfou. Il est à croire que le complément *n nwt* équivaut à *nwty* et doit être traduit en conséquence par le mot "local".

D'une importance capitale est l'intervalle entre la terminaison du féminin, au-dessous de l'hiéroglyphe de la ville, et le signe

(¹) Et. Drioton, *Le Théâtre Égyptien*, p. 15 et 16.

LES TITRES D'EMḤEB

(Stèle d'Edfou)

PAR

VLADIMIR VIKENTIEV

Dans le numéro de mai 1947 de ce *Bulletin* nous avons fait quelques observations à propos de l'extrait de la "Stèle d'Emḥeb", paru dans le "*Théâtre Egyptien*" de M. ÉT. DRIOTON. Nous nous sommes efforcé de démontrer que le propriétaire de la stèle n'était pas acteur, mais *intendant.*

A en juger d'après le compte-rendu d'une récente conférence de M. DRIOTON sur "*Le Théâtre chez les Pharaons*", notre point de vue n'a pas été agréé.

Nous lisons notamment ce qui suit :

"*L'existence d'un théâtre populaire proprement dit est prouvée par une stèle découverte à Edfou il y a 20 ans* (à lire : 26 ans) *par M. Charles Kuentz*" (1).

Il s'agit bel et bien de la "Stèle d'Emḥeb" et de son propriétaire *en tant que mime ambulant !*

Nos arguments étaient-ils tellement mal à point qu'on pût continuer à soutenir une thèse, si peu en accord avec l'esprit de l'inscription biographique d'Emḥeb, dont la portée aucunement théâtrale, mais *historique*, saute aux yeux ?

Nous nous voyons obligé de revenir sur le même thème pour démontrer d'une manière encore plus claire, que nous ne l'avions fait jusqu'à présent, qu'Emḥeb n'était pas "domestique

---

(1) *Images*, 28, 2. 1948.

system was adopted in its place. The providing of the choruses was now undertaken by the state, and an officer called Agonothetes was selected annually to carry out the arrangement. This official had to perform all the duties which had previously fallen to the Choregi. He was assisted by contributions from the state, but, nevertheless, he was always chosen on account of his wealth.

Rees, seeing that there is no mention of the breaking of the three actor rule, which is an important change in the history of dramatic production, draws the conclusion that the restriction was never imposed upon classical playwrights.

I am of opinion that the formula ὁ δῆμος ἐχορήγει, constantly found in Agonothetic inscriptions ([1]) shows that the people bore the greater part of the expenses. The contribution of the state is not likely to have been meagre. And as the chorus was dwindling in importance ([2]), most of the expenses were spent on the actors. And so, a New Comedy playwright was able to employ for the first time in the history of Greek dramatic production more than three actors.

As it is always unsafe to draw conclusions based on the silence of ancient authorities we must rest satisfied with the conclusion that the Aristotelian and Horatian norm

... nec quarta loqui persona laboret

is not applicable to the later classical and post classical drama.

([1]) *cf.* e.g. C. I. A. II, 1289. quoted by Haigh, *op. cit.* App. B. p. 366.

([2]) Its number dropped from 24 to perhaps 15 in the first half of the 4th Cen. And Epigraphic evidence shows that in the year 268 B.C. a comic chorus was only composed of 7. *cf.* K. J. Maidment, *The Later Comic Chorus*, Cl. Quart. vol. XXIX, pp. 1-24.

Crateia : You have appeared my heart's desire. I behold you whom I would not have thought to see again.

Geta : She has left the house.

Thrasonides: [*addressing Geta.*] Slave, what is all this? [*To the Nurse.*] Is it she? [*turning to Demea, mistaking the father for a lover.*] Who are you? [*Still to Demea who does not hear him.*] You fellow there who are you? Did'nt I tell? The very man I was looking for caught in the act. A greybeard of sixty by the look of him, but all the same he shall suffer for this. Whom do you think you are embracing and kissing?

It is clear from the dialogue that the Nurse was the first to see the father approaching. Then follows the meeting of father and daughter. Then Geta, who was apparently stationed there to watch, addresses his remark to his master by way of report. Then Thrasonides addressed Geta by the word "slave" which admits of no mistake that there were, already when Throsonides entered, four actors on the stage. The rôle of Geta is admittedly small. And even if we agree with Körte ([1]) that Geta is summoned back when he has uttered his remark, we must admit that the remaining four were together at the same time on the stage.

Now if Menander could use five or at least four actors, there must have been a great change affecting the state regulations of the festivals at Athens in the fourth or third centuries B.C. It would be logical to suppose that this change was to the effect that the post classical playwrights were more liberally provided with funds than the classical poets.

The only change that is recorded is the abolition about the year 318 B.C. of the institution of the Choregeia ([2]). A new

---

([1]) Pauly-Wissowa *Real-Encyclopädie*, 1931, XV. 750.

([2]) *cf.* A. E. Haigh, *op. cit.*, p. 54.

The second scene that he considered is the last scene of the *Perikeiromene* as we have it. Glycera, Pataecus and Polemon are together on the stage up to vs. 905, and all partake in the dialogue. In vs. 905 the old man Pataecus announces that his son Moschion is to marry the daughter of Philinus. "At this announcement", says Rees, (1) "Moschion who up to this time has been in hiding and listening to the conversation of the other three characters breaks out with the words ὦ γῆ καὶ θεοί". Rees is following Capps who says (2) "this exclamation could not well proceed from any one but Moschion himself". I, personally, am of opinion that Capps is right. But the exclamation is attributed by Grenfell and Hunt to Glycera. and by Wilamowitz and Körte to Polemon. And it must be admitted that nothing in the text necessitates its attribution to Moschion.

I profess now to quote, by way of support for the thesis of Rees, a scene of the *Mesoumenos* (3) of Menander where five characters are simultaneously on the stage. The stage is occupied by Crateia, her Nurse and her father Demea, and also by her lover Thrasonides and his slave Geta. The dialogue runs as follows :

Nurse : [*as Demea is approaching the stage.*] Surely I see an unexpected vision.

Crateia : What do you mean Nurse ? Why must you chatter ? Where is father ?

[*enters Demea*]

Demea : My daughter Crateia.

Crateia : Who is calling me ? O father, how nice to see you !

Demea : I embrace you my daughter.

---

(1) *Loc. cit.*, p. 296.

(2) *Loc. cit*, p. 220 ad vs. 907.

(3) Körte, *op. cit.*, p. 123. *Mesoumenos* vs. 12-23.

could be performed by three actors [1]. The Comedies of Aristophanes appear at first sight to require more than three actors. But the investigations made by Beer [2] have shown that there is not one of his Comedies which could not be performed by three actors assisted of course by a supply of "supers".

Kelley Rees in his dissertation "The So-called Rule of Three Actors in The Classical Greek Drama" (Chicago, 1908), doubted the existence of such a convention in the classical period. His work threw much light on the methods of performance of Greek drama. But the thesis was not at once accepted by scholars. Legrand in his valuable work "*Daos : Tableau de la comédie grecque pendant la période dite nouvelle*", (Lyon, 1910) still believes in the rule of three actors. He says (p. 365) "Jamais plus de trois personnages parlant et agissant ne sont en scène à la fois".

When the fragments of the plays of Menander were discovered by M. Lefebvre at Aphroditopolis (modern Aṭfîḥ), Rees tried to support his thesis by two scenes from Menander where the action demands a fourth speaking actor. The first scene that he considered is found in the Leipzig fragment vss. 1 sqq = Capps [3] vss 344 sqq = Körte [4] *Perikeiromene* vss. 217-235. The stage is occupied by Polemon, Sosias, Pataecus and Habrotonon. Rees assigns vs. 15 = Körte 231 (πρὸς τῶν θεῶν, ἄνθρωπ', ἄπελθ') to Habrotonon. This is the only line she utters throughout the discussion. Now that the line is unanimously attributed to Polemon, Rees' argument [5] amounts to nothing as Habrotonon in this scene is only a dumb figure [6].

---

(1) The *Alcestis* of Euripides only requires two actors.

(2) *cf. Über die Zahl der Schauspieler bei Aristophanes*, Leipzig, 1844.

(3) *Four Plays of Menander*, by Edward Capps, 1910.

(4) A. Körte, *Menandri quae supersunt* ed. 3. 1934.

(5) *cf. The Three Actor Rule in Menander*. Cl. Phil. vol. V, p. 294 sq.

(6) For a similar scene *cf. Epitrepontes*, Körte, vss. 24-206, where Smicrines, Davus, Syriscus and his wife are on the stage, but the woman is only a dumb figure.

THE NUMBER OF ACTORS IN THE MENANDREAN COMEDIES

BY

WAHEEB KAMEL

It is generally assumed that the Greeks confined the number of actors in drama to three, and that they strictly observed this practice. A. E. Haigh is rather dogmatic about this view. He says "The number of actors in a Greek play never exceeded three, even in the latest period" (1). The tradition is that in Tragedy it was Sophocles who introduced the third actor. His innovation was adopted by Aeschylus in his later years. Henceforward, the number of actors in Tragedy was limited to three (2). As regards Comedy, the names of the persons who introduced actors in it were forgotten even in Aristotle's time. The only piece of information upon the subject is to the effect that Cratinus was the first to limit the number of actors to three, and that before his time there was no regulation as to the number of persons introduced upon the stage. After the time of Cratinus there was no further innovations and the number of actors in the Comedy was permanently fixed at three (3).

Ancient testimony, scanty and late as it is, is sustained by the internal evidence of the Greek dramas, as all the extant plays

(1) *The Attic Theatre*, ed. 3. revised and in part re-written by A. W. Picard-Cambridge, Oxford, 1907, p. 221.

(2) *cf.* Arist. *Poet.* c. 4; Diogen. Laert, III, 56; *Vit. Soph.*; Suidas, s.v. *Sophocles.*

(3) *cf.* Arist. *Poet.* cc. 4. 5; Anon. *de Comoed.* (Dindf. *Prolegom. de Comoed.*, p. 27); Diomedes, p. 490 K.

On the whole, the hypothesis seems to stand up to the test satisfactorily. It is still to be seen whether the arguments for it will produce conviction, but at the very least we can claim that it is not to be lightly dismissed.

There remain some themes for more speculative discussion; namely, the manner in which comedy could have developed from the hypothetical wedding-play to the Aristophanic form we know; the probable history of the various stock parts, scenes and characters; and the problem of the ultimate origin and purpose of the wedding proto-play itself. These will be discussed in the third and final part. While their discussion will not contribute directly to the proof of the general hypothesis (or to the argument in its favour, if it be held non-proven), it will it is hoped clear up certain difficulties that may occur to a reader, and, if the hypothesis is accepted, will help to complete the history of the genesis and development of Attic Comedy.

(To be completed)

express in numbers the probability of even one of our coincidences being, or not being, due to pure chance. Consequently our estimates of degrees of resemblance and of the improbability of coincidences are almost entirely subjective; and the mathematical laws of chance cannot be applied. We rely, therefore, not so much on an enumeration of so many separate coincidences, as on a general estimate of probability; we can challenge any critic to produce a more convincing explanation of the facts; and we can check by seeing if the probable results of our hypothesis are such as we actually find.

We suppose then that Attic comedy had a fairly long and gradual development behind it, the early part of which was not in Attica. That at one time it was a deliberate and conscious representation of a wedding day. That innovators introduced variety into the plot, without much altering either the general structure or the incidental details of the performance. And that subsequently the connection of the whole with a wedding was forgotten. Meanwhile ordinary wedding customs changed with changing social conditions. If these suppositions are correct, we should expect, on comparing the extant Aristophanic comedies with a contemporary wedding-day, to find both similarities and differences. Which is what we do find. (If the two matched exactly, we should have to adopt a very different hypothesis, namely, that some immediate predecessor of Aristophanes, if not Aristophanes himself, deliberately modelled his plays on a wedding-day). We should also expect to find in the comedies traces of archaic and obsolete wedding customs, but to have some difficulty in identifying these traces, owing to lack of evidence of the archaic customs themselves. And this is what we do find. And in a writer of the calibre of Aristophanes, writing (ex hypothesi) when the origin of comedy had been forgotten, we should expect to find many innovations and departures from what we presume to be the traditional norm of comedy. And that too we find.

4th century, shows that the two things really have much in common. An examination of certain customs and myths from elsewhere in Greece, and from other countries, shows that those prominent features of comedy which had no parallel in an Attic wedding-day could none the less be explained by other wedding customs. The conclusion is that Attic comedy was derived from a representation of a wedding-day.

It is admitted that to theorise so largely from the practice of one single exponent of comedy may be a dangerous pastime. Still, the danger can be over-rated. The evidence for conventional form and content derived from a single writer may well be very incomplete, but such as it is, it is likely to be reliable. Had we a dozen comedies from the pens of Eupolis and Cratinus we could probably add to our list of constants, and confirm a few that are doubtful on the evidence of Aristophanes alone. But it is unlikely that we should have to strike many out of our list. Indeed, those constants that are well established from Aristophanes would have to remain, even if they were not found in the other writers; for the only possible explanation of their repeated occurrence in such a writer as Aristophanes, who certainly did not lack invention, is that they were traditional.

It is also dangerous to lay much faith in the improbability of coincidences. Did not Samuel Butler apparently demonstrate by a list of coincidences that the chances in favour of the Odyssey having been written by a young lady of Trapani were so enormous as to amount to certainty? Yet who believes it? The laws of chance and probability, though applicable to such things as the deal of a pack of cards, and very useful to physicists, are difficult to apply safely to complicated human matters; and that for a number of simple reasons. We are not dealing with clear-cut alternatives, or with combinations and permutations of distinct and invariable elements, but with things which are "more-or-less" alike; we have no means of measuring the resemblances objectively in centimetres or milligrams or percentages; and we cannot

Frogs :—In Prologue. Hero (effeminate) as Heracles.

Ecclesiazusae :—In Prologue. Hero in husband's clothes and vice-versa.

Wives in husband's clothes at large.

(In three plays the plot turns largely on sex-reversal in respect of non-natural functions.)

II. Disguise without Sex-reversal :

Acharnians :—In Proagon. Hero as Telephus (not concealing identity).

Clouds :—In second Agon. Wrong and Right Logos ? as fighting-cocks (not concealing identity).

Wasps :—In prologue. Philocleon as Smoke and Odysseus Nobody (concealing identity).

Birds :—After first Parabasis. Hero and alter ego as birds (not concealing identity).

Thesmophoriazusae :—After Parabasis. Hero as Menelaus, Echo, Perseus, and alter ego as Helen and Andromeda playing up to hero (concealing identity).

Frogs :—After Parodos. Hero and alter ego exchange clothes (concealing identity).

Conclusion

The following is a brief summary of the argument. An analysis and a comparison of the extant plays of Aristophanes seem to reveal a traditional form and a number of traditional constants, which we may reasonably suppose to have been inherited from pre-Aristophanic comedy. These features suggest, rather obviously we think, the story of a wedding. The detailed comparison of the type-play containing these features with an Athenian wedding-day of the period best known to us, the

At Sparta, bride awaited bridegroom dressed in male himation and shoes and wearing her hair cut short ([1]).

At Cos, bridegroom wore women's dress ([2]).

At Cos, Heracles was an ithyphallic marriage-god in women's clothes, with priest also dressed in female costume ([3]).

At Cyprus, Aphrodite with beard and other male features was worshipped by men and women wearing clothing proper to their opposite sex.

At Phaistos, before marriage brides slept close to the image of Leucippos, a sort of hermaphrodite divinity putatively changed into male from original female.

In Aristophanes' plays actor-disguise occurs often. Sometimes it seems so far pointless or at random as to deserve to excuse itself best on the plea that its inclusion in a comedy is canonical. More important, it involves sex-reversal. Here once again Attic comedy links its rituals with those of the Hellenic wedding—and with what else Hellenic? Again, too, Dorian rather than Ionian affinities are suggested. The custom of sex-reversal seems not to have existed for Attic weddings.

It is convenient, then, to list Aristophanic actor-disguise under two heads as follows :—

I. Disguise with Sex-reversal.

Lysistrata :—In Agon. Proboulos dressed up in mockery as a woman.

Thesmophoriazusae :—In Prologue. Agathon as a woman. Hero's alter ego dressed as a woman. After Parabasis. Hero as procuress.

([1]) Plutarch Lycurgus XV.

([2]) Plutarch Quaest. Graec, 304 E.

([3]) Nilsson. M. P. Op. Cit. p. 453. Nilsson explains this dress-ritualism as reflecting the Coan marriage-custom (already existing before the ritual of the god's service) according to which the Coan bridegroom wore female costume.

of our Attic type-comedy can be satisfactorily explained on the hypothesis that they were once incidents in a wedding-day. The visit to another man's house, the hostile reception, the battle-and-siege scene, the verbal Agon in which the hero has to plead his case at physical risk, if not by physical means, and his subsequent victory in the very middle of the play, all fall into place. By themselves, these identifications might be considered far-fetched (it might he said, for instance, that nothing could be more natural in a play than a struggle crowned by success), but in conjunction with the parallels to a wedding-day shown in other parts of the type-comedy they may seem convincing.

(c) *Actor-Disguise and Sex-Reversal:*

Considered in separation from chorus-disguise actor-disguise takes such forms as at once suggest an affinity between comedy and wedding-customs.

It is a widespread practice for bride or bridegroom, or both, to dress in clothing normally worn by the opposite sex, and for bridesmaids to dress like the bride. Some anthropological theory ranks this practice as a method of dealing with hostile spirits ; the idea being to screen the critical persons in the wedding by rendering their identification less easy to the spirits. On the other hand there is some good reason to connect the practice with bride-resistance. If so, sex-reversal would seem to be an essential element.

Old Greece furnishes abundant examples—mainly from Dorian states ([1]). Passing over Achilles' notorious escapade, the following may be usefully recalled :—

At Argos, at the Hybristika-festival, men dressed as women and women as men. Brides wore (false) beards ([2]).

([1]) Samter. E. Geburt Hochzeit u. Tod pp. 90 *sqq.* Nilsson M. P. Griech. Feste v. Rel. Bedeutung mit Ausschluss der Attischen pp. 370 *sqq.*

([2]) Plutarch Mul. Virt. 245 E and F.

were also organised by Icarius, father of Penelope [1] (won by Odysseus), and by the Libyan Antaeus [2]. In both cases our authorities say that the fathers were following the precedent set by Danaus. Oenomaus preferred a chariot race; the suitor's opponent was the father himself (i.e. it was an ordeal, not a competition); death was the agreed penalty for the suitor's failure, and in the event proved the fate of the defeated father; and the successful Pelops won by a trick. It may be observed here that the tricks by which the suitors often succeeded suggest surely that the risks that an archaic Greek suitor encountered were not very real risks; that, in fact, a marriage had been arranged. The semi-historical story of the winning of Cleisthenes' daughter suggests that in more civilised days the ordeal or competition was modified on occasion to provide a more rational test of fitness as a husband; and there was no penalty for failure save loss of the bride (which did not worry Hippocleides). The story is interesting as suggesting that at least the lesser realities of the competition-ordeal might persist into the age when Greek comedy was perhaps actually forming.

From this brief examination of some of the Greek traditions of bride-winning it can be concluded, without straining the evidence, that bride-capture, real or mock, existed as a fact in Greece; and secondly that the idea that the groom should pass some test or ordeal in which he was in danger was present, if not in actual custom, at least (what is as good for our purpose) as a common element in stories of bride-winning. If bride-capture existed, it is likely that resistance by the bride's people (found commonly elsewhere in association with bride-capture) existed also; though we only quote the rather doubtful evidence of the Centaur story in support. Though the evidence is therefore not in all respects as clear as we might have wished, it is enough to justify the claim that the main constants in the first division

(1) Pausanias, III, 12.

(2) Pindar, Pythian IX.

death. Or (also commonly in the northern fairy-tales) the princess' father set it as a condition of the ordeal that one who failed should have his head cut off. Often, when there were many suitors, the ordeal took on the function of a competitive examination, with the bride for prize; which brings us to the numerous examples of competitions for a bride, or selection of the husband by some test of athletic or other skill.

Examples of these various types of custom are not lacking in the Greek tradition. Resistance by the bride herself was perhaps exceptional; but, in the story of Thetis, Peleus had to catch and hold her through all her protean changes. Plutarch (loc. cit.) does not state in so many words that the Spartan bride was expected to resist her abduction; but that seems to be implied, and must have rendered abduction a formidable task, for Plutarch stresses the athletic developement of the Spartan girls and the fact that the men had to wait till the girls were fully grown before carrying them off. The details of the abduction are not given, but it seems that it was a test of stealth and secrecy, and not effected openly against the physical opposition of the bride's relations. At any rate after the abduction the groom still had to visit his bride by stealth and in secret at night. Races, whether as ordeals or competitions, play a prominent part in many legendary bride-winnings. The story of Atalanta combines a number of features. Suitors had to race on foot; their opponent was the bride herself (an unusual feature, perhaps connected with personal resistance or flight by the bride); death was the penalty for defeat; and the successful suitor (Milanion or Hippomenes) won by a trick. Danaus, wishing to provide second husbands for his daughters, arranged a series of foot-races. But in this case, as the number of daughters exceeded the number of competitors [1], there was a prize for all, and the races merely decided the order of choice. Foot-races, with a bride as prize,

(1) Pausanias, III, 12.

Rom. II, xxx, 5.) records that the custom of bride-capture once existed throughout old Greece; Plutarch (Lycurgus, XV) says that by the laws of Lycurgus marriage in Sparta was "by capture" or "by abduction" (δι ἁρπαγῆς); and Achilles Tatius (II, 13) states that bride-capture was still recognised at Byzantium. It is true that in Byzantium it might have been of foreign, *i.e.* non-Greek, origin: but in view of the other evidence there is no reason for us to suppose so, and at the very least it proves the custom for the Greeks' neighbours, if not for the Greeks themselves.

It was, of course, a custom of mock bride-capture, rather than a genuine seizure of a wife, vi et armis (except perhaps at Sparta, where people were tough and things were done thoroughly). The resistance may have been rough, but was not intended to be successful. When Peirithous married there was plenty of horse-play from the Centaurs and crowns were cracked: but if we are right in taking the legend as an explanation of ritual and not a record of a particular historic act, the wine-skins were the only dead men left on the ground. When Peleus sought his Thetis, the defending Triton fixed his teeth in the groom's flesh. But the wedding went off all the better for that (¹).

The custom as we know it in fact and legend takes different forms, and is closely related to, and merges into, some other customs which must be considered here. The bride sometimes takes a part, even a main part, in the resistance, *e.g.* Brunhild in the Niebelungenlied. Or in place of resistance we find a set ordeal that the suitor must perform. This varied from the merely laborious, like the seven years (later increased to fourteen) that Jacob served for Rachel, to tests requiring superhuman powers, or to the really dangerous tasks which in northern folk-tales the hero had so often to perform to win the princess' hand, *e.g.* the slaying of dragon or ogre, in which failure automatically involved

(¹) See Reitzenstein, Hermes, XXXV, pp. 73 *sqq.*

to the problem of the comic chorus, in perfect accord with our theories; but in default of further evidence must be regarded as unproven. There are other possibilities. The animal disguise of comedy may have been merely borrowed from satyric drama, which was presumably derived from some other ritual, and which we do not suppose to have had any connection with marriage. It must also be admitted that chorus disguise might be merely an extension of the widespread phenomenon of bride-disguise. To judge from Aristophanes, and from the known names of his rivals' plays, animal or fantastic choruses were by no means essential, and the frequency of their occurrence may have been due merely to their popularity. We cannot therefore claim that chorus-disguise gives unequivocal support to our theory of the origin of comedy. But we can say that that theory does not make chorus-disguise more difficult to account for; there are several quite feasible explanations, but unfortunately we do not know which is right. This question will be raised again in a later part.

(b) *Bride Resistance*:

In modern urban communities it may not be the bridegroom's duty to seek out his bride from her father's house. With ruder folk the custom may be other. The bridegroom may be expected to call at his future father-in-law's door and demand the bride's surrender to himself and his friends. The bride's relatives, and perhaps the bride herself, will be expected to show some resistance. This can take a fairly realistic form, with the bride's people engaging in a vigorous rough-and-tumble fight with the groom's party (as *e.g.* among modern Kaffir or Bantu peoples). And in that case the conventional mellay does resemble a siege of the bride's father's house; which of course is duly carried by assault. We lack evidence for such wedding brawls in the streets of 5th century Athens or Corinth. But that the violences of bride-resistance persisted deep into Hellenic civilisation is a fair inference from the tradition of bride-capture. Dionysius (Ant.

At the moment our purpose is only to quote the Centaurs, together with the equine chorus of Satyrs in satyric drama (and the chorus of primitive tragedy too, if this was a 'goat-song'), and Dionysus' rout of Sileni, as possible examples of ritual dance and song in animal disguise, and to point out that there are parallels quoted by the sociologists from all parts of the world. A parallel nearer than the beastly rites of Australian Aborigines or American Indians can be found in the custom of "mumming" at annual festivals, once common among the peasantry throughout Europe and still surviving in a few places. We need only mention the Abbot's Bromley horn-dance, recently brought much to the public notice in advertisement of a well-known brand of beer. Further evidence of such mumming in Greece is given by the "swallow-song" (1) sung (apparently at a spring or new-year festival) by children in Rhodes as they went round begging, like the carol-singers in England. We do not know that they were disguised as swallows, but they speak as swallows, and the inference is that, originally at least, they did wear some swallow-like disguise. It is also probable that this children's "racket" was but a degenerate survival of a serious annual ritual. In their song they threatened among other things to carry off the householder's wife, if they were not given food; though this has probably no connection whatever with bride-capture, nor any significance for our argument.

It is then reasonable to assume as an hypothesis (though it must be admitted that proof is wanting) that both the satyric and the comic chorus were in origin assemblies of tribesmen or peasants performing ritual dances in traditional animal costumes, whether these were of "totemic" origin or not. It is likely that ritual animal disguises were worn at more than one kind of celebration. The Centaur story suggests that they may have been worn at weddings,—which would provide a perfect answer

(1) Anthologia Lyrica Graeca, ed. E. Diehl, Vol. I, p. 274, and Oxford Book of Greek Verse, No 130.

in the satyric chorus and in tradition. For Greece had horse-men outside dramatic art and at least as nobly represented in other arts. Particularly interesting for our purpose is the legend of Peirithous' wedding and the Lapith-Centaur battle which arose therefrom. It is perhaps legitimate to take this tale as serious history; not of course necessarily of a particular event, but of a social custom. Horse-men did not exist, and did not attend weddings or try to kidnap women. But it is likely that tribes existed who had a horse "totem", or at least practised ritual dances in horse-disguise (¹). Two interpretations may be given to the story, both pertinent to our theory, but mutually exclusive. If we stress the rape of the Lapith women, we might see a remembrance in myth of the ancient and widespread practice of exogamy (often, according to sociologists, associated with "totemism"), and draw an interesting parallel with the chorus in animal disguise which may, in our hypothetical proto-comedy, have regularly assisted the hero to carry off his "object of venture", or bride. On the other hand, if we stress the point that the Centaurs were invited guests at Peirithous' wedding, it seems relatively unimportant that they tried to acquire wives for themselves, and more important that they tried (and failed) to prevent Peirithous' marriage. They seem to be invited to function as a bridal chorus, the exact counterpart of the comic chorus if comedy was originally a wedding-day play; and their behaviour (though in the version of the story that has come down to us they seem to have exceeded their instructions) provides a hint towards determining the origin of the battle-scene and Agon (of which more anon) (²).

(¹) The legend would then be an ordinary aetiological myth, invented to explain a ritual custom.

(²) On this interpretation the ritual custom which gave rise to the legend would be the presence at weddings (in Thessaly ?) of men dressed as horses, or half-horses (probably like the "hobby-horse" clowns of English tradition), who engaged in a mock fight with the groom's party, in the course of which they pretended to try to carry off the bride, presumably not to marry her to one of themselves, but to prevent the groom's carrying her off.

might be tempted not to look beyond the latter for the source of comedy. But some of the more arresting peculiarities, the disguise of actors, sex-reversal, the fantastic and frequently non-human dress of the chorus and the important Agon-feature, can hardly be accounted for by reference to Attic customs alone, at least, 5th or 4th century Attic customs. Yet if these cannot be accounted for on our hypothesis, that hypothesis is immeasurably weakened: while if they can be accounted for on it, it is proportionally strengthened. We are not confined to Attica in the 5th century; for Greek tradition asserted that comedy was a foreign import into Attica, and it bears every sign of having a long tradition behind it. The question then arises: Can parallels be found for these features in wedding ceremonials at other dates and places in Greece, or even elsewhere?

Elements of Comedy Foreign to Attic Marriage Custom

(a) *Chorus Disguise:*

We might see in the birds and frogs of Aristophanes and his fellows merely an extension of the Attic satyr-play's horse-men or goat-men; merely a hint caught and one more of comedy's debts to the tragic stage of Thespis, Pratinas, and Aeschylus. But what is the history of those satyric horse-men themselves? Not, surely, the brief story of a dramatist's good idea. Rather, may be, behind the horse-men lie memories (if nothing stronger) of ancient tribal rites and dances in which the participants were dressed up to represent some non-human creatures. Such rites were very widely diffused throughout the world, and have by some sociologists been all classed together as phenomena of "totemism". It is no purpose of this article to go into the debatable question of the origin and purpose of such customs, or of whether we are really justified in grouping together and comparing examples of such customs from opposite sides of the globe. It is enough to note that we appear to have in Greece vestiges of such customs

It would appear that this type-play has a large number of features corresponding, division by division, to similar features in the Attic marriage-day.

But the type-play's third division has similars corresponding to similars in the marriage-day's first division—notably, exhibition of object of venture (corresponding to bride-unveiling), and even, perhaps, banquet.

However, the third division of Peace has those features, and it is professedly a description, with comic modifications, of a fifth century Athenian marriage-feast held at the groom's house.

The fact, then, that certain similar features of the type-play on the one hand and fourth century wedding-day on the other hand fail to correspond according to division cannot seriously modify the conclusions naturally to be drawn from the marked resemblances between Aristophanic comedy and later Athenian wedding-ceremonial. Peace is itself evidence of fifth century Athenian wedding-ceremonial, and is properly used to supplement the rather meagre record which survives for fifth century ceremonial.

The question puts itself: Are these apparent resemblances between individual scenes or movements in the two religious functions and also between their structures the result of pure chance?

If they are not so, but the play has borrowed from the wedding, then only one hypothesis seems able to explain the fact of borrowing on so large a scale, that, namely, on which Attic comedy is held to be descended from a dramatisation of some Greek wedding-ceremony. Marriage is not so obviously akin to comedy that the dramatists would otherwise have gone to it for so much of their stock material.

So many structural and incidental peculiarities of Attic comedy have their parallels in Attic wedding customs, that one

W. Drunken and indecent merriment.

X. Abusive banter exchanged between the processionists and those who might fall in with the κῶμος.

X. Abuse and satire. [Constant 10]

? Uniform-masquerade, often fantastic.

Marriage-day, Third Division:

Y. At groom's house. Evening.

Z. Groom brings home his new wife.

AA. Reception by groom's parents.

BB. Groom's mother with torch.

CC. Bride showered with nuts, figs, sweet-meats (καταχύσματα).

DD. Bride eats a quince.

EE. Entry of bridal pair into bedroom.

FF. Epithalamium sung.

GG. Prospect of sexual intercourse as the day closes.

Epilogue, next day or shortly after:

HH. At groom's house.

II. Presents to bridal pair from the groom's parents.

JJ. Banquet to groom's clansmen. (? By Subscription).

Third Division:

Y. At hero's house. Evening. [Constant 12]

Z. Here at home enjoying his success. [Constant 12]

BB. Torches shown. [Constant 22]

CC. Sweet-meats thrown to spectators.

P. Exhibition of object of venture as handsome man or woman in fine clothes. [Constant 13]

I, J. Religious exercises. [Constant 14]

K, JJ. Banquet prepared in groom's house. [Constant 12]

II, JJ, K. Guests and gifts. [Constant 16]

N. Children present (boy or boys). [Constant 19]

EE. Phallic scene. [Constant 17]

GG. Prospect of sexual intercourse as the play closes. [Constant 21]

EE. Hero and object of venture together at close of play. [Constant 20]

? Undesirables excluded from premises where banquet is held. [Constant 15]

? Undressing and/or exchange of clothing. [Constant 18]

? Disguise and sex-reversal. [Constant 24]

F. Groom has groomsmen and a cart with him.	F. Hero has a companion (alter ego), but no cart. [Constant 1]
G. Bride's father's house decorated for the occasion.	
H. Bride dressed in fine clothes, with veil and myrtle-crown or diadem.	? Porter-scene. Hostile reception for hero or other caller at house. [Constant 4]
I. Sacrifice made to the θεοὶ γαμήλιοι.	? Siege of house and Battle. [Constant 5]
J. Prayer for fertile marriage.	? Hero, by invitation, pleads his cause in an Agon (verbal contest). He is in bodily fear. [Constants 6, 7]
K. Banquet; women attending along with the men.	
L. Banquet includes the sesame-cake.	R. Hero is allowed to possess himself of object of venture by general consent. [Constant 8]
M. Bride sits veiled and silent during the banquet.	
N. A boy (ἀμφιθαλής) present with bread in a basket.	
O. Libations and good wishes to the bridal pair from the company.	
? P. Groom offers bride the gifts of unveiling.	
Marriage-day, Second Division: The Procession:	*Second Division: The Parabasis (i.e. March-past?):*
R. Groom and groomsman take off bride in cart, with second groomsman riding behind.	
S. Procession formed to escort the cart (πομπή).	S. Chorus of movement acted by a full united chorus-body. [Constants 9. 11]
T. Procession headed by προηγητής with herald's wand.	T. Chorus headed by leader.
U. Bride's mother with torches, plus children with garlands, follows cart.	
V. Flute-players and other musicians.	V. Music.

4th century; and with this we shall have to be content. It is improbable that there were any very marked differences between the marriage customs of the two centuries. It would also be preferable to have, for the other side of the comparison, a type-comedy constructed not from the output of a single dramatic workshop only. But, as was pointed out in Part I, we are compelled by lack of other evidence to rely almost entirely on Aristophanes. But if we consider Aristophanes' genius too exalted to be fairly representative, we may take into account the complaints which he himself makes concerning his rivals' practices. He attacks (¹), as common and unworthy devices of his contemporaries, the introduction of phallic exhibitions, jesting at the expense of the bald-headed and irascible old man who uses his stick on his neighbours, the dancing of the cordax, the exhibition of lighted torches, ragged men searching their clothes for parasites, Heracles in slavery, and the throwing of sweet-meats to the spectators. Several of these devices are to be found, in spite of his protestations, in his own works, and, more to the argument here, have their counterpart in wedding ceremonial.

Attic 4th century marriage day	*Type-comedy*
Preliminaries to marriage-day:	
A. Bride dedicates toys and hair-lock to Artemis.	
B. Sacrifice made by bride's father.	
C. Ceremonial bathing by bride and groom.	
Marriage-day, First Division:	*First Division:*
D. At house of bride's father. Morning.	D. At house of original 'owner' of the 'object of venture'. Morning.
E. Groom arrives at house to fetch the bride.	E. Hero arrives at house to win the 'object' of venture'. [Constant 3]

(¹) Clouds 535 *sqq.*, Peace 735 *sqq.*. Plutus 790 *sqq.*

16. A wedding-hymn is sung.

17. Sexual intercourse is in prospect with hero as male participant.

In view of the number of Aristophanic third-divisional featural constants found in Peace's third division it is permissible to claim that Peace's first division may legitimately be used as evidence for relating the Aristophanic first division with marriage. When he sets off to Zeus' house Trygaeus is not, it seems, advertised to be a bridegroom in quest of his bride. But that he was such is clear in the sequel. The whole content of the play Peace must, then, be regarded as possibly being professedly a description of a marriage-day. The similarities between that content and the Aristophanic second-divisional and third-divisional constants become specially significant.

There is another Aristophanic play, Birds, ending in a wedding. Again in Bird's third division are found many of the third-divisional constants. Because a considerable part of Birds' third division is not professedly concerned with a wedding Birds' testimony is less valuable than that of Peace. Birds' third division rules out theories of accidentalism for Peace's testimony. And together the two plays seem to compel our envisaging a stage in comedy's history when a comedy and a marriage were at least so closely associated that the comedy included as an important element, incidental and structural, the concluding hours of a marriage-day.

Athenian Marriage Customs

It would be desirable, if we could, to compare our type-comedy with the contemporary marriage customs of Attica, that is, with those of the second half of the 5th century B. C. Unfortunately there is very little direct evidence for the events of a 5th century marriage day. It is, however, possible to reconstruct in considerable detail the events of an Athenian wedding in the

Peace's third division has the following features:—

1. The hero, Trygaeus, brings home a bride, Harvest (Opora). This homecoming links first and third divisions. In first division Trygaeus has journeyed to Zeus' house in order to fetch Peace and bring Peace to Greece. In the process of her fetching Peace has split into, or budded off, two sisters, Harvest and Spectacle—two aspects of the universal peace which the dramatist recommends to Athenians. One of these, Harvest, Trygaeus marries. The other, Spectacle, falls appropriately as prize to the Athenian Council.

2. The bride is taken indoors and is given an off-stage bath while the sesame-cake is preparing.

3. The time of day is evening.

4. Spectacle is unrobed and formally exhibited to the spectators.

5. Religious exercises are performed (altar-circumambulation and water-lustration).

6. Barley is thrown to the spectators.

7. Prayer to Peace is made.

8. The hero prepares a banquet in his own house.

9. An importunate person is ejected from the premises with blows.

10. A sickle-maker, arriving as guest and bringing presents to the hero, is admitted.

11. Armourers and other nuisances are turned away.

12. Two boys come on the stage in a brief appearance.

13. Hero and bride (who is equivalent to object of venture as being a particularisation of Peace) are together as the play ends.

14. Torches are shown.

15. A short indecent scene takes place as bride and hero are about to make their final exit.

GREEK COMEDY'S ANCESTRY:
Part II

BY

D. L. DREW and D. S. CRAWFORD

Comparison of Greek Marriage Customs with the Traditional Form of Comedy

Our knowledge of Greek marriage-customs during comedy's earlier formative period is incomplete. For any *one* Ionian or Dorian community no full description of the wedding-day's facts and acts has survived. Nor can we narrow the field of enquiry by assuming that Attic comedy originated in Attica rather than, say, some Dorian state. We have to work with a record of marriage in some degree detailed. The Dorian record is far less detailed than the Attic record. And we have no choice but to make first use of an Attic record which may in the end prove unable to carry us more than a part of the way to the truth.

Marriage in Aristophanes

Probably the best evidence for correlating comedy and marriage is provided by Aristophanes' Peace. That play strives after no innovatory artistry of plot, and its third division happens to be professedly the comedy-description of an actual wedding-feast. If we compare this third division of Peace with Aristophanic third divisions not professedly, or professedly not, describing a marriage-feast, we find such similarities as may well compel us to the alternative conclusion that either the professedly realistic marriage-feast in Peace is largely fictional or the supposedly fictional third divisions of other plays are in reality description, consciously made or not, of a marriage-feast.

Gilgamish en parle en ces termes :

[b]Ur-ša-na-bi šam-mu an-nu-u šam-mu ni-bit (?)-ti
ša amelu ina lib-bi-šu i-kaš-ša-du nab-bi-šu

....

šum-šu ši-i-bu iṣ-ṣa-ḫir amelu (¹)

" Our-Shanabi, cette plante, c'est une plante-merveilleuse ;
" Grâce à elle l'homme renouvelle son souffle.

....

" Son nom est " L'homme (vieux) redevient jeune".

En regard de cela, nous trouvons dans " Ulysse " le vin, qu'Arété fait mettre dans la barque, qui devait ramener le héros à Itaque. On y charge en même temps des vases et des trépieds.

Le bain révigorant le héros.—Avant de s'embarquer, Gilgamish prend un bain et change ses vêtements. Ulysse le fait à son tour, sur l'invitation d'Arété, sosie de la femme d'Outa-napishtim. Dans les deux cas, l'effet est le même. Le héros retrouve son ancienne vigueur et son apparence robuste. Le conte de " Hassib II " garde un souvenir défiguré du bain. Ici le héros est demandé par la Reine des Serpents de ne pas entrer dans un *hamam*, de toute sa vie !

Perte du palladium de la vie.—Sur le chemin de retour, comme nous l'avons dit plus haut, le héros perd le palladium de la vie infinie. C'est le serpent d'eau qui l'enlève à Gilgamish la racine épineuse pendant qu'il se baignait dans une source. La femme de Janshah (équivalent de la racine) est mordue par un poisson, pendant qu'elle se baignait, et meurt. Une vague réminiscence du rapt de la racine de jouvence par le serpent d'eau, dans " Gilgamish " se trouverait dans le fait qu'Ulysse, aussitôt qu'il revient dans sa patrie, cache tous les présents reçus du roi et de la reine des Phéaciens, dans la grotte des *nymphes de la mer*. Le héros du " Naufragé ", à son tour, ne garde pas à lui les aromats. Il les remet au Pharaon. C'est pareil dans " Sindbad VI ". *(à suivre)*

(¹) Tabl. XI, 1. 278-281.

avec l'intention de retourner dans sa patrie. Gilgamish, lui aussi, descend vers la mer et prend place dans l'*elippu* "barque" de Shour-Shanabi, batelier de l'Homme Immortel. Le page du conte égyptien attend, à son tour, au bord de la mer l'arrivée du bateau (*dpt*), qui lui avait été prédite par le Seigneur de l'Ile de Ka. Hassib a la promesse de la Reine des Serpents qu'une de ses sujettes allait le ramener sur la surface de la terre, quand viendrait l'heure de son départ. Alcinoüs et Arété font apprêter une barque toute neuve pour ramener Ulysse dans sa patrie.

L e p a l l a d i u m d é g a g e a n t u n p a r f u m.—Avant de partir, Boulloukiya sort le flacon avec le jus de la plante, apporté de chez Yamlikha, pour s'en frotter les plantes des pieds. Gilgamish charge dans la barque du batelier de l'Homme Immortel la racine de jouvence, cueillie grâce à l'indication de ce dernier. Outa-napishtim l'avait décrite de la manière suivante :

> *šam-mu šu-u ki-ma iṭ-ṭi-it-t[i š]ur(?)-šu(?)-šu(?)*
> *si-ḫi-il-šu ki-ma a-mur-din-nim-ma u-sa[ḫ-ḫal ka-tâ-ka (?)]*
> *šum-ma šam-ma ša-a-šu i-kaš-ša-da ḳa-tu-u-ka [ba-la-ṭa ta-ma-ṣi]*(¹).
>
> "Il y en a une plante, pareille à une ronce au fond de l'eau.
> "Ses épines vont égratigner tes mains comme la bruyère.
> "Si tu arrives à saisir la plante avec tes mains, [tu auras la vie (éternelle)]".

En plus, la plante dégage une odeur (*na-pâ-šu*, arab. نفس, hébr. נֶפֶשׁ). Nous comprenons donc pourquoi le page charge dans sa barque, qui allait le rapatrier, une cargaison de *substances aromatiques*. C'est un substitut volumineux, bien qu'au fond assez mesquin, de la merveilleuse plante épineuse qui aurait conféré une jeunesse éternelle à Gilgamish, s'il ne l'avait pas perdue.

(¹) Tabl. XI, l. 268-270.

" Gilgamish aperçut une source, dont l'eau était fraiche.
" Il descendit dans l'eau et s'y baigna.
" Le serpent sentit l'odeur de la plante.
" Et, s'élançant [de l'eau (?)], il emporta la plante".

Trance de Bouloukiya.—L'évanouissement de Bouloukiya dans la grotte du Serpent de Feu correspond au coma quasi mortel du héros de tel ou tel version, venu dans la demeure du Seigneur de l'Ile Lointaine. En regard de la trance de Bouloukiya, nous trouvons le sommeil irrésistible, qui s'empare de Gilgamish, après les quelques paroles qu'il venait d'échanger avec Outanapishtim :

ki-ma aš-bu-ma ina bi-rit pu-ri-di-šu
šit-tu ki-ma im-ba-ri i-nap-pu-uš eli-šu (1)

" Quand il s'accroupit sur ses hanches.
" Le sommeil, tel un cyclone, l'envahit".

Dans le " Naufragé ", nous entendons parler de l'assoupissement (?) du héros, avant la venue du Serpent. Pareillement, dans " Sindbad I". " Ulysse chez les Phéaciens", etc. Hassib I ne fait pas exception à cette règle. Il dort au moment de l'apparition de la Reine des Serpents.

Bouloukiya sauvé par Gabriel.—Gilgamish et son sosie, Sindbad IV, ont été sauvés, l'un et l'autre, par les sept pains, posés auprès d'eux, respectivement par la femme d'Outanapishtim et par les gens qui avaient descendu le héros dans la grotte sépulcrale. Dans notre conte arabe, nous voyons Allah dépêchant l'ange Gabriel pour sortir Bouloukiya de sa trance. Ici il n'est pas question de repas. Nous le retrouvons de nouveau dans le " Naufragé " et les autres histoires apparentées. Sorti de son état d'abrutissement, le héros mange des fruits et des légumes, qui " semblaient être préparés ". C'est pareil, comme nous l'avons noté plus haut, dans " Sindbad I ". " Ulysse ", etc.

Dans l'attente de l'embarquement.—Ayant pris congé de son sauveur, Bouloukiya descend vers le bord de la mer,

---

(1) Tabl. XI, ll. 200-201.

Le héros en présence du seigneur de l'Ile.— Après avoir échoué dans la tentative d'acquérir le palladium de l'immortalité sous forme de pomme paradisiaque, Bouloukiya et Affan pénètrent dans la grotte du propriétaire de l'anneau du pouvoir absolu et de la vie sans fin. Pareillement à Nanefer-kaptah, à Vipunen, etc., c'est un homme mort qui le détient. Comme le héros du conte démotique, Salomon semble n'être pas le premier à le posséder. Pareillement au héros démotique, Bouloukiya se trouve en présence d'un gigantesque serpent, vomissant des flammes et défendant de la sorte tant l'anneau que son propriétaire actuel. L'épisode du serpent, réduisant avec son souffle embrasé Affan en un tas de cendres, se trouve en regard du récit que tel ou tel seigneur de l'Ile Lointaine fait à son visiteur à propos du châtiment des gens ou des esprits qui avaient tenté de s'emparer du palladium. La caverne du roi Salomon, couché immobile sur son lit de mort, et le Serpent, qui apparait à côté de lui en vomissant des flammes, correspondent bien à n'importe quelle autre Montagne de la légende, silencieuse et censée être morte au moment de l'approche du héros, mais entrant ensuite en violente action, soit pour l'initier, dans le cas où il en est digne ou assez fort pour imposer sa volonté dans ce sens, soit, dans le cas contraire, pour l'obliger de se retirer. C'est, précisément, ce qui arrive dans notre conte arabe. Le héros terrifié recule et quitte précipitamment la grotte de Salomon, *alias* du Serpent de Feu.

En regard de cela, nous trouvons dans "Gilgamish" le rapt par le serpent de la plante de jouvence. Les choses se passent de la manière suivante :

i-mur-ma bu-u-ra [ilu]*Gilgamiš ša ka-ṣu-u mê*[pl]*-ša*
u-rid a-na lib-bi-im-ma mê[pl] *i-ra-muk*
ṣiru i-te-ṣi-in ni-pi-š šam-mu
[*ina mê* (?)][pl] *i-lam-ma šam-mu iš-ši* (1)

(1) Tubl. XI, 11. 285-289.

(bêtes féroces dans les îles des Sept Mers qu'il traverse). Gilgamish a eu, peut-être, affaire aux courants ou aux trombes. Un obstacle de ce genre semble avoir eu lieu dans le "Naufragé" où, si notre interprétation est juste, le bateau avait été assailli par une trombe (*nwyt*) qui avait fait disparaître (*mict*) tous les navigateurs. Maintes autres versions apparentées ("Sindbad" I, VI et VII; "Marco", etc.) mentionnent, soit des bêtes redoutables (baleine, dans "Marco"; gigantesque brochet, dans "Kalevala", serpents, qui barrent la route du héros se dirigeant vers l'île), soit des courants, cataractes ou cascades, à travers lesquelles le héros doit se frayer un passage.

L e s d i f f é r e n t e s f o r m e s d u p a l l a d i u m.—Le palladium apparait dans "Boulouktya et Affan" sous deux formes différentes : celle de la pomme paradisiaque et celle de l'anneau de Salomon.

L'arbre, que ce soit un cèdre, un chêne, une ronce ou un pommier, comme dans le cas présent, est toujours associé à la Montagne ou à la Tour et leur est équivalent. L'acquisition du fruit est pareille à l'entrée en possession des entrailles (caverne, etc.) de la montagne, naturelle ou personnifiée. Les entrailles en question apparaissent sous une forme matérielle (foie, fromage, miel) ou spirituelle (sagesse, secret, nom sublime). Comme tout autre palladium, le fruit est gardé par un monstre (ogre, serpent, dragon). Dans "Boulouktya et Affan", il est question d'un géant de quarante coudées, qui se borne à des menaces. C'est pareil dans le "Naufragé" où le Roi-Serpent n'est que d'un quart moins grand (trente coudées). Bouloukiya et son guide ne devaient pas cueillir une pomme du paradis, conférant l'immortalité, comme Gilgamish ne devait pas songer à acquérir la vie infinie. Le page égyptien, qui, en apparence, n'avait aucun but précis en arrivant dans l'Ile de Ka, reçoit l'ordre de revenir dans son pays, pour y "reverdir" en son temps dans sa tombe, autrement dire, pour *mourir*. Il pourrait y être une allusion au fait qu'encore ici il s'agissait d'un voyage pour l'acquisition de la vie infinie. Nous en reparlerons plus loin.

enfonce dans l'eau, l'une après l'autre, pourrait être un autre "restant fossile", des plus curieux. L'on se demande s'il ne fallait pas y voir une reminiscence de la "montagne bâtie" ou de la montagne que le héros fait rémonter des profondeurs de la mer. Toutefois, il ne faut non plus exclure la possibilité qu'elles étaient destinées à combattre les trombes, telles quelles ou sous une forme personnifiée (poissons gigantesques, comme dans "Sindbad", etc.). Mais dans ce cas nous sommes réduits aux hypothèses.

Voyage vers l'Ile Lointaine.—Comme cela ressort de ce qui vient d'être dit, le voyage vers l'Ile Lointaine se fait de différentes manières. Bouloukiya et Affan, fidèles aux pratiques les plus anciennes, s'en vont "à pied" (à la nage ?), après s'être frotté les plantes des pieds (originairement, tout le corps ?) avec du jus huileux [1] d'une certaine plante qui devait probablement les protéger contre le froid, l'action corrosive de l'eau salée et, peut-être, contre les morsures des poissons. Gilgamish et son guide, aussi bien que le page, dans le "Naufragé", ont recours à un moyen plus moderne. Ils partent en bateau. Bouloukiya lui-même en fait usage lors d'une autre tentative de mettre la main sur le palladium de la vie infinie (la plante, plus tard affectée à la traversée). Notamment, c'est dans un bateau qu'il part avec Affan vers l'Ile où se trouvait en ce moment Yamlikha avec ses sujettes serpentines (équivalent de l'Ile de Kâ, habitée par le Roi-Serpent et sa famille serpentine ; v. *supra*).

Dangers de la traversée.—Les héros respectifs atteignent chacun leur but sans grande difficulté. Bouloukiya est quitte pour quelques attaques des forces personnifiées de la nature

---

[1] Cf. dans la version d'ETH THALABI شجرة يقال لها القرمل "l'arbre nommé Karmal" qui se fait reconnaître par le guide de Bouloukiya, en lui disant : "Oh Affan, celui qui me prend, me coupe, me presse et extrait *mon jus* et *ma graisse* et en oint ses pieds, celui-là parcourra les Sept Mers, ses pieds ne se mouilleront pas et il ne se noyera pas".

sable a été remplacé par des gommes et des parfums, versés par le magicien sur le sommet de la montagne, déjà présente, pour faire remonter de ses profondeurs le serpent de feu. L'autre cas est celui du "Naufragé". Le sable y est devenu une "terre divinatoire" dont on se sert, comme dans "Hassib II", avant l'apparition de l'île volcanique et du serpent de feu ([2]). Toutefois, ici le sable en question n'a plus ce caractère que nous lui connaissons d'après la version arabe et, encore plus, d'après l'histoire démotique de "Setné Khamouas". Dans le "Naufragé", on ne fait que le "regarder" (*m;;*), autrement dit, consulter, à la manière des devins. Mais il est probable que dans la version-mère, la terre divinatoire eût ce pouvoir créateur et que le héros égyptien, pareillement à ses sosies des autres histoires apparentées, s'en servait pour faire apparaitre l'Ile de Ka des profondeurs de la mer.

L e s p o u t r e s.—Nous pouvons relever un autre archaisme, ou, comme nous l'appelons ailleurs, un autre "restant fossile". Nous parlons des énormes *poutres* (*pa-ri-si ša* V *GAR*[ta-a-an]). Leur destination originaire est encore plus mystérieuse que celle de la plante-*urnu* et des objets de pierre *šuut abne*. Elles pouvaient servir jadis, soit pour construire un radeau, précurseur de la barque en tant que moyen de traverser la mer (comme nous le voyons, par exemple, dans "Ulysse", lors de son départ de chez Calypso-Sidouri pour l'île des Phéaciens), soit pour la création de la montagne d'où le héros devait extraire le palladium. Nous voyons une telle pratique dans le "Kalevala" où Koullervo sosie d'Enkidou et de Humbaba bâtit un enclos s'élevant jusqu'aux cieux, et dans les versions bibliques et arabes, où le héros respectif apporte sur le sommet de la montagne, équivalant à la montagne de feu, une charge de bois à laquelle il met feu (Aladdin, assistant le mage maghrébin lors de l'ouverture du souterrain contenant la lampe, magique, etc.).

Le fait que les poutres sont non seulement chargées dans la barque et transportées sur les lieux, mais que Gilgamish les

à faire apparaître la montagne, d'où le héros devait extraire le palladium. Nous le voyons présenté d'une manière claire dans "Setné Khamouas" et dans "Le Roi Kaline" (chant héroïque russe du cycle de Kiev). A l'origine, il pouvait donc être question d'une provision de matière meuble (pierres ou sable), que le héros devait se procurer dans la montagne avant son départ, pour le transporter à l'endroit déterminé de la mer et y faire surgir la colline primordiale, cachée dans son sein.

Vu le peu de preuves dont nous disposons, ce n'est pour le moment, évidemment, qu'une supposition.

Après l'évolution du thème et du remplacement de la montagne, apparaissant au moment de l'action, par une montagne déjà existante les pierres et le sable sont devenus inutiles et furent "détruits", ou bien ils reçurent un autre emploi. Ainsi, dans "Gilgamish", les pierres sont devenues des statues magiques, destinées à écarter les dangers de la navigation sur les eaux de la mort. Dans "Moïse", nous trouvons deux stèles déposées dans l'arche (tables des lois). Elles étaient écrites de la main même de l'Éternel et leur première édition fut détruite par le héros, comme les statues ou stèles apotropaïques de l'épopée babylonienne le furent par Gilgamish. Le détail de la destruction semble ainsi avoir pris racine ! Enfin, dans notre version arabe, les "objets de pierre" (*suut abne*) ont été transformés en "jarres" ou en "flacons", pour contenir le jus de la plante, qui garde encore ici son importance des temps révolus.

Le sable recevant une application magique.— En voici deux exemples où le sable reçoit une application magique (comme les "statues", dans "Gilgamish" ?). En premier lieu, nous allons citer "Hassib II". Le sable se place ici en regard du sable versé pour la création de la Montagne de Feu, dans la version-sœur de Setné Khamouas" (1). Dans la version arabe, le

(1) Voir ce que nous disons là-dessus dans notre article de la *Revue des Conférences Françaises en Orient*, avril 1945.

(2) Voir notre "*Voyage vers l'Ile Lointaine*", p. 5.

"Ta main, oh Gilgamish, a empêché que tu traverses
la mer.

"........................ tu as écrasé (?) la plante-*urnu*!

Nous croyons que l'anéantissement de la plante, si tel était le cas, et son remplacement par un radeau, se trouve en rapport avec la *modernisation* du passage, à savoir que l'ancienne traversée de la mer à la nage fut remplacée par la traversée sur un radeau et plus tard, dans une barque (c'est précisément de cette dernière qu'il est question dans la version assyrienne).

Les deux flacons.—Pour emporter le jus de la plante عشب, le prévoyant Affan s'était pourvu de deux flacons qui pouvaient avoir été à l'origine des jarres de pierre. Les flacons se trouvent en regard des mystérieux objets, *šuut abne*, dont il est question dans "Gilgamish". La version hittite en fait deux statues (d'après FRIEDRICH, de nature apotropaïque) (¹). Elles sont aussi indispensables pour la traversée que la plante-*urnu*. Affan écrase la plante, pour en extraire le jus. Dans "Gilgamish", elle semble avoir été écrasée, en même temps que les pierres *šuut abne*, mais, apparemment, avec la seule intention de les détruire. Il se peut que la raison d'être de la destruction des deux choses indispensables, réside, comme nous venons de le suggérer, dans le fait qu'ils ont cessé d'être nécessaires pour la traversée (par suite du remplacement de la nage par une traversée dans une barque). On se demande s'il ne faille pas appliquer le même raisonnement aux objets de pierre brisés. Ils sont détruits à coups de hache, et, à part la remarque d'Outa-napishtim qu'ils manquaient dans la barque, il n'en est plus question. On se demande aussi si le morcellement des objets de pierre n'avait pas dans la version originaire un tout autre but et si pareillement à l'écrasement de la plante, il n'en devait pas résulter une chose utilisable. Que voyons-nous, en effet, dans les versions apparentées. Il y est question de pierres ou de sable, destinés à créer ou

(¹) J. FRIEDRICH, *Die hettitischen Bruchstücke des Gilgameš-Epos*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 1929, p. 60.

disons-nous, y manquent, mais pas toutes. Nous venons de retrouver Sidouri. Nous y trouvons également l'entretien avec le dieu-soleil Shamash, qui a pris évidemment le nom local de Joumala.

Le rameau d'or — la plante de Yamlikha — la plante-*urnu* de Sidouri.—Mais revenons à l'"Énéide" et surtout, à "Gilgamish". Le rameau d'or, cueilli par Énée, sur l'indication de la Sibylle de Cumæ, le conduit à travers la mer de la mort. Elle correspond bien à la plante-*urnu*, qui devait jouer le même rôle dans "Gilgamish". Dans la version de Virgile, *(Sh)our—Shanabi est devenu Charon.*. Le nom, bien qu'écourté et déformé, garde tout de même un écho de son prototype babylonien.

Le rôle de l'indicatrice change dans les différentes versions apparentées. Sidouri et Déiphobée se contentent d'envoyer le héros respectif cueillir la plante. Yamlikha conduit Affan jusqu'à l'endroit même où elle se trouve. La plante se fait reconnaître *en parlant.* Dans l'"Énéide", le héros la trouve grâce à son apparence rutillante. La version babylonienne, très mutilée, ne nous donne aucune précision sur ce point. Nous n'y recueillons que la phrase laconique de la divine cabaretière que:

> [h]*Ur-šanabi* [am]*malaḫu ša* [h]*Uta-napištim* ...... *ina lib* [iṣu]*kišti i-ḳa-tap ur-na* (¹)

> "Our-shanabi, le batelier d'Outa-napishtim ...... au milieu de la forêt cueille la plante-*urnu*"

et qu'ensuite Gilgamish, pour une raison qui n'est aucunement élucidée, se jette là-dessus avec sa hache et la détruit (écrase ?). Le fait n'est pas certain: Il en est encore question dans la colonne suivante. (Sh)our-Shanabi reproche à Gilgamish d'avoir rendu ipmossible pour lui la traversée de la mer de la mort:

> *ḳa-ta-a-ka* [ilu]*Gilgamiš ik-la-a* ......
> .... *ta-a*[*t*]*-ta-ḳa-*[*ap ur-na*] (²)

(¹) Tabl. X, col. II, ll. 28-29.
(²) Tabl. X. col. III, ll. 37-38.

sur lequel Déïphobé tombe dans l'extase. L'une et l'autre roulent par terre et, après avoir repris leurs sens, les deux indiquent à leur visiteur respectif l'endroit où il devait chercher la plante. Tous ces détails ne sont pas encore présents dans "Gilgamish".

Parallèle finnois de Sidouri.—L'épopée de Gilgamish a eu un vaste rayonnement. Ce sont surtout les aventures du roi d'Erekh et de son fidèle ami, Enkidou, qui ont été adoptés par des peuples, souvent distants. La seconde partie, elle aussi a connu une vogue, sans tenir compte de la distance. Preuve en est la légende finnoise du fougueux Koullervo, qui se proposait d'atteindre ses parents, qu'il croyait morts, mais qui, en réalité, vivaient très loin, au delà de trois cataractes (*kolmen kosken*). Cela est à comparer avec l'aïeul immortel et sa femme, transportés par les dieux *ina ru-u-ki ina pi-i nârâti*[pl] "au loin, vers l'embouchure des fleuves" (tant dans l'épopée babylonienne que dans la légende finnoise, la chose a lieu après le massacre de toute la population locale).

La gardienne des eaux de la mort, Sidouri-Yamlikha, se présente ici sous les traits de "vieille femme de la forêt", habillée en bleu :

Tuli akka vastahansa.
Siniviitta viian eukko.

"Alors une vieille femme le rencontra.
"La Dame de la forêt, habillée en bleu" ([1]).

Pendant son long voyage vers le Pays des Mille Lacs, le poème babylonien a perdu bien des choses. Nous n'y trouverons ni Hommes-Scorpions, ni jardin aux fruits étincellant de pierreries (à moins que ce ne soit la forêt, sur laquelle la nature finnoise répand en automne tous ses merveilleux joyaux, parmi lesquels les "rubis" sont aussi nombreux et magnifiques que dans le Jardin de Sidouri !) ([2]), ni plante—*urnu*. Bien des choses,

([1]) *Le Kalevala*, Runo XXXIV, l. 107-108.

([2]) Ce serait la même chose dans le cas du jardin de l'héroïne de "Kniaz Sérebrianiy" que nous avons mise en regard (*supra*, p. 23) de Sidouri. Hélène (= Sidouri) est assise au milieu d'erables *aux branches d'or* et d'églantine *aux fleurs incarnates*.

(Voir la suite dans l'"Histoire de Hassib II": Yamlikha détenant la sagesse suprême, qu'elle transmet au héros) ([1]).

Tel est l'aspect de Yamlikha autant qu'il s'agit d'une agression contre elle d'un chercheur de la vie éternelle, et de la perte de sa famille serpentine. En même temps, il ne faut pas perdre de vue, que, comme nous l'avons dit, elle réunit en sa personne deux personnages : celui du Seigneur de l'Ile Lointaine et celui de la gardienne des eaux de la mort. Nous venons de parler du premier aspect. Quel en est le second ?

La Sybille Déiphobé de Virgile.—En tant que gardienne de la région infernale, Yamlikha, telle qu'elle apparait dans l'épisode en question, nous fait penser à la Déiphobé de Virgile, indiquant à Énée l'endroit où il pouvait trouver le rameau d'or ([2]), indispensable pour parvenir chez Anchise, son aïeul immortel habitant dans l'Elisium, qui allait lui parler de la continuité de sa race ([3]). La cage de fer où se trouve enfermé Yamlikha correspondrait dans ce cas au réduit secret où se retire la Sibylle de Cumæ pour se recueillir. Le vase de vin, qui énivre la reine souterraine, aurait sa contre-partie dans le trépied, assise

---

([1]) Texte de notre conférence sur "Les survivances antiques dans les contes des 'Mille et une Nuits'", dans la *Revue des Conférences Françaises en Orient*, octobre 1945.

([2]) La Sibylle de Cumæ en parle à Énée en termes suivants :

Latet arbore opaca
Aureus et foliis et lento vimine ramus
Junoni infernæ dictus sacer : hunc tegit omnis
Lucus et obscuris claudunt convallibus umbræ.
Sed non ante datur telluris operta subire,
Auricomos quam qui decerpserit arbore fetus.

"Dans un arbre ombragé se trouve cachée une branche, avec des feuilles et une tige, tout en or, consacrée à la Junon souterraine, prise dans les profondeurs de la région boisée et entourée de vals, sombres et obscurs.

Ce n'est qu'à celui qui cueillera d'abord le fruit tressé d'or de l'arbre, qu'il sera permis d'entrer dans les endroits cachés de la terre".

("Enéide", Livre VI, ll. 136-141).

([3]) C'est ainsi que se présente ici la *recherche de l'immortalité*, censée appartenir non pas à un héros individuel, mais à toute sa lignée. Voir notre "Enigme d'un Papyrus", p. 9, n. 1

ce n'est pas encore une assertion. Mais c'est une question qui mérite bien que l'on s'en occupe.

Yamlikha en tant que souveraine de l'Ile Lointaine.—La mise en regard des deux versions fait ressortir les faits communs.

YAMLIKHA	NAUFRAGÉ
1. Bouloukiya atterrit à une ile habitée par des serpents-femelles ayant à leur tête une reine, mi-humaine, mi-serpentine qui parle une langue humaine.	1. Le page royal atterrit à une ile habitée par des serpents-mâles, ayant à leur tête un roi qui s'exprime comme un homme. Il se dit avoir remplacé (?) une jeune fille.
2. Elle raconte à son visiteur (futur vizir) que ses sujettes ont souffert à cause de l'agression d'un chercheur de palladium.	2. Il raconte à son visiteur (futur page royal) que ses sujets ont péri par suite d'une catastrophe.
3. Ce dernier l'avait enfermée dans une cage de fer et emportée loin de son île.	3. Il dit avoir été loin de sa famille au moment de la catastrophe.
4. Etant revenue dans l'ile, elle trouve que ses sujettes avaient dépéri et que beaucoup d'entre elles étaient mortes.	4. Etant revenu chez lui, il constate que toute sa famille serpentine était carbonisée.
5. Plus tard, la reine serpentine périt à son tour.	5. On peut présumer que la fille, mentionnée par le Roi-Serpent, n'était plus en vie au moment de son récit.
6. L'agresseur contre la Reine des Serpents voulait s'emparer de la plante menant vers l'ile de l'immortalité, qu'elle seule connaissait et qu'elle finit par lui indiquer.	6. Le visiteur du Roi-Serpent emporte avec lui des plantes aromatiques que lui avait données son hôte.

la vie infinie, n'est que secondaire. Elle se pose elle-même en détentrice du palladium en question. Dès que nous nous en rendons compte, nous saisissons toute la portée de l'agression contre elle d'Affan. Cette première version de l'acquisition du palladium évoque vivement dans notre mémoire la version égyptienne du "Naufragé". Un fait des plus curieux attire notre attention. C'est que dans le conte arabe, nous avons affaire à une famille serpentine, composée de *femelles*, tandis que dans le conte égyptien il est question, apparemment, de serpents *mâles*.

Yamlikha tenant du stade matriarcal ? Il était question plus haut du Roi-Serpent faisant tomber la phrase énigmatique que voici :

nn sḫ;-i n.k s;t ktt int. n.i (in.t n.i ?) m sš;. Nous avons établi ailleurs que l'expression *m sš;*, qui jusqu'à présent a résisté à toutes les tentatives de traduction, voulait dire "en échange" ou "pour remplacer" (1). Dans la lumière de la version de Boaloukiya on est porté à se demander si le conte égyptien ne pouvait pas contenir un écho du remplacement du régime matriarcal par le régime patriarcal. La phrase du conte égyptien ne pouvait-elle pas dire "Je ne vais pas te mentionner la jeune fille *que je fus amené à remplacer ?*" Autrement dit, est-ce que avant les "enfants et frères" serpentins *mâles*, commandés par un *roi*-serpent, il n'y avait pas un groupe de serpents *femelles* gouvernée par une "jeune fille" serpentine. Cette jeune fille pourrait, dans ce cas, être une proche parente de Yamlikha qui constate après son retour, tout comme le Roi-Serpent, la mort de ses sujettes. Pour le moment,

(1) V. VIKENTIEV *Voyage vers l'Ile Lointaine*, p. 55-58 ; voir le compte-rendu de M. ET. DRIOTON, dans les *Ann. Serv. Ant.* v. XL, p. 1000.

égyptiens (trouvaille du Chapitre LXIV du *Livre des Morts* sous les pieds d'une statue divine) ([1]). Mais c'est un exemple, oublié de lui, qui se rapproche le plus de notre cas. Nous suggérons la recherche des *ipwt* de Thot, dans *Westcar IV*, qui devait être faite dans le temple d'Héliopolis. Les détails de la trouvaille des *ipwt* nous manquent, par suite de la perte de la seconde partie du papyrus. En ce qui concerne l'histoire de Helkiya-Shaffan, c'est une version de l'épisode nous intéressant, réduite à son expression la plus simple.

Le fait que derrière Bouloukiya et Affan se profilent Gilgamish et Shanabi et que, de l'autre côte, Bouloukiya et Affan ont des ressemblances frappantes avec Helkiya et Shaffan, ce sont là des preuves de la présence dans la Bible de sujets tirés du grand poème babylonien. Ce n'est pas seulement dans le *Pentateuque* (Création du Monde, Légende de Noé, etc.) que cela a lieu, mais encore dans les livres historiques, tels que les *Juges* et les *Chroniques* où, apparemment, ce serait le moins indiqué de s'attendre à trouver l'ombre du roi d'Erekh. Et il y a lieu de noter que c'est grâce aux contes arabes et, pour préciser davantage, grâce aux aventures de Bouloukiya, méconnues des savants cités au début de ce mémoire, que nous sommes arrivé à cette conclusion !

Yamlikha résidant dans une île.—Bouloukiya et Affan, doublant en cela les aventures de Hassib I, commencent leurs pérégrinations par une visite chez la Reine des Serpents. Mais, cette fois-ci, Yamlikha *réside dans une île.*

Nous avons ici une nouvelle réminiscence (*v. supra*) du "Naufragé". Le rôle de la Reine des Serpents, en tant qu'indicatrice permettant à Bouloukiya d'approcher Salomon (équivalent d'Outa-napishtim) avec l'intention de s'emparer du palladium de

---

([1]) Ed. Naville, *La découverte de la Loi sous le roi Josias*, dans les *Mém. Acad. Inscr. Belles Lettres*, t. XXXVIII, 2ème partie, p. 139 et suiv. (1910).

de la jeunesse sauvage d'Enkidou, de son expédition contre le seigneur de la Montagne des Dieux, Humbaba, de sa lutte contre le Taureau Flamboyant du ciel, aussi bien que des vicissitudes de son compagnon. Nous avons noté les traces bien reconnaissables de l'angoisse de Gilgamish à l'idée d'une mort inévitable, de sa rencontre avec les Hommes-Scorpions, gardiens du passage à travers le Mont Mashou, et de son arrivée dans le royaume de la divine cabaretière, Sidouri.

On pourrait retrouver quelques réminiscences babyloniennes déjà au commencement de l'histoire de Bouloukiya, roi-juif d'Égypte, mais elles n'ajouteraient rien de nouveau à ce que nous avons déjà relevé. Nous commencerons donc notre examen des correspondances babyloniennes à partir du moment où Bouloukiya-Gilgamish arrive chez la Reine des Serpents, Yamlikha-Sidouri.

Il y vient avec Affan, correspondant, comme personne et comme nom, à Our-Shanabi, le *malaḫu* "batelier" de l'Homme Immortel Outa-napishtim, que Gilgamish trouve après son entretien, que nous connaissons, avec Sidouri.

A f f a n — S h a f f a n — S h a n a b i. — Le guide de Bouloukiya-Gilgamish, expert en sciences occultes, correspond bien au guide-batelier que le roi d'Erekh trouve grâce à l'indication de Sidouri. Le Prof. J. Horovitz ([1]) et après lui E. Littmann, ont relevé que le couple Bouloukiya-Affan correspondait au couple Helkiya-Shaffan, dont il est question dans *II Rois*, 22,3, 12 et 23,22, aussi bien que dans *II Chroniques*, 34, 8, 18. Comme dans le cas des tables de Moïse, il y est question de lois devant assurer le salut du peuple, avec cette seule différence que les premières furent recueillies dans le "creux" du sanctuaire naturel de l'Éternel (Mont Horeb), tandis que les dernières furent retirées d'une crevasse du temple, toujours du même dieu. Ed. Naville se souvient à cette occasion de quelques parallèles

([1]) J. Horovitz, *Die Entstehung von Tausendundeine Nacht* dans *La Revue des Nations*. No. 4, Avril 1927, p. 85-111.

était prédite par son aimable hôte. Le héros arabe reste auprès de Yamlikha deux ans et retourne après chez lui, porté par un serpent délégué par son non moins aimable hôtesse. Encore ici il n'y a que quelques petites différences de détail.

Région souterraine et l'Ile de Ka.—Une lumière très vive est projetée sur la " mystérieuse " Ile de Ka ", figurant dans le texte égyptien et qui a donné tant de fil à retordre aux égyptologues. Nous trouvons en regard la *région souterraine* de Yamlikha, qui est précisément le lieu de séjour des " kas ". L'hypothèse de Maspéro qu'il s'agissait d'une île de mânes reçoit de ce fait un appui. Une fois cela admis, nous trouvons d'autres preuves affluant de tous les côtés. Une bonne preuve, de source égyptienne, nous est fournie par " Setné Khamouas " où le palladium de la sagesse suprême se trouve enfermé dans une *tombe*. Il y est gardé, précisément, par le *ka* d'un prince mort (tout comme dans le récit de Yamlikha, le palladium de la vie éternelle, sous forme d'anneau, se trouvait entre les mains du roi mort Salomon). Il est à ajouter que le prince était frappé de mort pour avoir dérobé le palladium à un énorme Serpent, protégé par des eaux inaccessibles (1).

B.—LE CONTE DE BOULOUKIYA

Avec l'histoire de " Bouloukiya-Affan ", faisant suite à celle de " Hassib I ", nous reprenons le fil babylonien, sans pour cela perdre de vue toute trace égyptienne.

Comme nous l'avons relevé plus haut, les thèmes babyloniens se font reconnaître, d'une manière suffisamment nette, dans le conte de " Hassib I ". Nous avons pu discerner les échos

(1) A comparer notre suggestion que le Roi-Serpent du " Naufragé " vivait sous la protection d'un cyclone qui entourait son île (" Voyage vers l'Ile Lointaine ", Le Caire, 1941, p. 9 et suiv.).

"Combien est-il plaisant de raconter à celui qui a éprouvé quelque chose, après que les vicissitudes sont terminées. Je vais donc te raconter quelque chose de pareil (à ce que tu as éprouvé) qui s'est passé dans cette île".

Le châtiment des coupables.—L'étroit parallélisme ne cesse pas avec ce qui vient d'être relevé. Les deux histoires racontées respectivement par la Reine et le Roi des Serpents, sont identiques, en ce que les deux ont trait au châtiment par le feu. La version arabe soulève le voile du mystère, entourant le massacre des "enfants" du Roi-Serpent. A en croire Yamlikha, ils avaient été brûlés *pour avoir tenté de s'emparer du palladium de la vie éternelle.*

Le "Naufragé" en parle en quelques mots inintelligibles. Fidèles au maxime "un égyptologue ne doit être qu'égyptologue", tous ceux qui s'en sont occupés (des spécialistes de tout premier ordre) n'ont pas pu le tirer au clair. Cela est entièrement de leur faute, parce que pour être bon ègyptologue, il faut avoir un esprit ouvert à toutes les indications, n'importe d'où qu'elles ne viennent. Et, avant tout, il ne faut pas négliger l'étude des contes, souvent plus complets et plus corrects, qui ont émigré chez d'autres peuples. Un frappant exemple de l'utilité de la méthode comparée se trouve juste devant nos yeux. En regard de l'énigme du "Naufragé", nous avons un récit détaillé comment quelqu'un, qui voulait s'emparer du palladium de la puissance suprême et de la vie infinie, a été *transformé en un tas de cendres*, tout comme dans le conte égyptien ! Le châtiment se fait, dans le "Naufragé" par le feu des génies (?) sortis d'une étoile filante ou d'un bolide . Dans la version arabe, c'est le souffle du serpent, gardant le palladium qui anéantit le téméraire. Il n'y a là qu'une différence de détail qui n'affecte en rien le fait essentiel du châtiment par le feu.

Retour.—Après être resté trois mois dans l'île du Roi-Serpent, le page retourne chez lui, dans le bateau dont l'arrivée

auprès d'elle, après quoi il allait retourner dans sa patrie. En voici les deux passages en question.

Après avoir entendu le récit des vicissitudes de Hassib, Yamlikha lui dit : ما يحصل لك الا كل خير "il ne t'arrivera rien que du bien", après quoi elle lui notifie : ولكن أريد منك يا حسيب أن تقعد عندي مدة من الزمن "mais je veux que tu restes, oh Hassib, quelque temps avec moi !". Dans quel but ? حتى أحكي لك حكايتي وأخبرك بما جرى لي من العجائب "pour que je te raconte mon histoire et te fasse connaître les remarquables aventures qui me sont arrivées".

Tout cela se retrouve, presque à la lettre et dans le même ordre dans le conte égyptien. Le Roi-Serpent commence par tranquilliser son visiteur :

"Il me dit : 'Ne crains pas, ne crains pas, oh petit ! n'attriste pas ta face !'" Ensuite, il lui fait savoir qu'il devra rester avec lui un certain temps :

"Voilà, tu passeras un mois après un autre, jusqu'à ce que tu termineras trois mois à l'intérieur de cette île".

Après quoi il lui raconte son extraordinaire histoire :

Différence de sexe.—Dans le "Naufragé", nous trouvons un *Roi*-Serpent et dans "Hassib-Bouloukiya" une *Reine*-Serpent. La même différence de sexe se voit dans les versions apparentées, arabe et égyptienne, de la lutte contre le serpent détenant le palladium de la sagesse suprême, sous forme de qualité immanente ou de livre (respectivement, dans "Hassin II" et dans "Setné Khamouas"). Il serait intéressant de savoir si la brève mention par le Roi-Serpent d'une jeune fille qui devait remplacer ou être remplacée par quelqu'un (le passage en question se lit ainsi: [hiéroglyphes] [hiéroglyphes], ll. 128-129) ne devait pas être mis en regard de la présence d'une jeune fille serpentine, en qualité de reine, dans notre conte arabe tandis que l'énorme serpent mâle, pareil au Roi-Serpent du "Naufragé", devait se contenter du rôle de porteur. Il est curieux que dans le texte égyptien, il soit question de cette même action de "porter" [hiéroglyphes] *int.n.i* ou *in.t n.i* (forme relative ou participiale du verbe [hiéroglyphes] *ini*). On se demande si l'on ne doit pas en chercher l'explication dans les régimes, patriarcal et matriarcal, qui ont succédé l'un à l'autre. Nous en reparlerons plus loin (p. 41). On notera entre autres choses, que la Méduse, dont la nature serpentine est mise en évidence par les vipères lui servant de chevelure, et qui est une proche parente de la Reine des Serpents de "Hassib II" est aussi de sexe féminin.

Paroles rassurantes de la Reine.—Pareillement à ce que nous avons dans le "Naufragé", la Reine des Serpents, tout en adressant à son visiteur terrifié des paroles rassurantes sur son sort, lui annonce qu'il devait rester un certain temps

De Hassib il nous est dit qu'il se réveille en sursaut. Quant au page égyptien, il "découvre sa face". Le héros égyptien ne dormait-il pas, lui aussi, au moment de l'arrivée du Roi-Serpent ? C'est également ce qui arrive après l'offrande, avant l'entrée en scène de l'ogre babylonien. Il apparaît tout d'abord sous forme d'une montagne en état de violente éruption, et cela dans un songe. Enkidou, qui dort, se réveille, lui aussi, en sursaut.

Entre le texte égyptien et arabe il y a cette différence qu'au moment de l'arrivée de la Reine des Serpents les sièges autour de son trône se trouvent occupés par les serpents, ses sujets, tandis que dans le "Naufragé", le Roi-Serpent arrive, apparemment, seul et ne fait que mentionner qu'il habitait dans l'île, dans le passé ou encore dans le présent, avec une nombreuse famille serpentine. La différence, comme on le voit, est de pure forme.

Transport dans la bouche.—Une autre différence serait le fait que le héros arabe n'est pas transporté par la Reine des Serpents jusqu'à sa résidence, mais qu'il y arrive par ses propres moyens. Par contre, nous voyons que Yamlikha ne se déplace pas elle-même, mais qu'elle est transportée jusqu'à son trône par حية عظيمة مثل البغل "un énorme serpent, pareil à une mule", tandis qu'elle se trouve couchée sur طبق الذهب "un plat d'or". Nous trouvons ici, sous une forme décomposée, le Roi-Serpent dont le corps-même était [hieroglyphs] "orné d'or", enrichi de pierreries. Tant la "bouche" du Roi-Serpent que le "plat" de la Reine des Serpents pourraient être, tous les deux, une présentation symbolique du cratère (cf. la montagne Kaf, résidence d'hiver de Yamlikha, entourée d'une ceinture de feu). Donc, au bout du compte, le thème du transport du héros par le grand serpent jusqu'à sa résidence ne manque pas, tant dans la version égyptienne qu'arabe. Il n'y a que changement réciproque de personne.

On en fait de même à Ulysse, qui venait de quitter son refuge parmi les buissons. Bouloukiya se régale de fruits naturellement confits (cf. dans le "Naufragé" les fruits qui semblaient être cultivés ( ), etc.

L'offrande.—Ce qui manque dans la version arabe, c'est l'holocauste dont il est question dans le conte égyptien. Cela s'explique facilement. En bon musulman qu'il est, Hassib se contente, en tout et pour tout, de l'évocation du nom d'Allah.

L'apparition du Serpent.—L'apparition du Serpent est partout plus ou moins pareille. Ce n'est que le degré de la terreur, inspirée par lui au héros, qui varie. Elle est des plus terrifiantes dans le conte du Moyen Empire égyptien.

Voici en quels termes elle est décrite par le page :

"J'entendis un bruit tonitruant, moi qui pensais : 'C'est une vague de la mer !' tandis que les arbres craquaient et le sol tremblait."

L'auteur de "Hassib" parle des sifflements des serpents et du bruit, produit par le déplacement de leurs corps. Il n'est question ni du tremblement de terre ni du craquement d'arbres. Pour retrouver ces derniers, et sous une forme aussi terrifiante que dans le conte égyptien, il faut se référer à l'apparition de la Reine des Serpents dans le second conte de Hassib (*Nuit* 534). Egalement terrifiante est l'apparition de Sharahiya, du géant de quarante pieds, dans "Bouloukiya et Affan" (*Nuit* 491).

de " Bouloukiya et Affan ", lui aussi d'inspiration mixte, babylono-égyptienne (voir plus loin).

Arrivée dans la résidence de Yamlikha.— Comme dans le "Naufragé", le héros du conte arabe, au moment où il arrive dans la résidence de la Reine souterraine, trouve l'endroit désert. C'est pareil dans " Bouloukiya et Affan" (arrivée dans l'île de Salomon). Le page égyptien se cache dans un épais taillis et "embrasse l'ombre" pendant trois jours. Nous l'avons comparé avec Ulysse se cachant dans les buissons, une fois arrivé dans l'île des Phéaciens [1]. Quant à Hassib, lui s'assied sur le trône de Yamlikha et s'endort (équivalent de l' "ombre embrassée" et de l'état d'abrutissement ou d'évanouissement des autres sosies, tels que Sindbad I, etc.).

Copieux repas.—Dans le "Naufragé", il est question d'un copieux repas dont se régale le page et qui consiste en toutes sortes de fruits et végétaux. L'auteur égyptien se plait à les énumérer. Il parle de raisin et de figues, d'oignons et de coings, de fruits de sycomore et de cucurbitacae. Son confrère arabe en fait autant. Il nous dit que :

تم أن الحية أشارت الى تلك الحيات أن يأتوا بشيء من الأكل فأتوا بتفاح
وعنب ورمان وفستق و بندق وجوز ولوز وموز وحطوه قدام حاسب كريم الدين

"Elle (*i.e.* Yamlikha) ordonna aux serpents d'apporter quelque chose à manger. Et ils apportèrent des pommes, du raisin, des grenades, des pistaches, des noix, des noisettes, des amandes et des bananes, et les placèrent devant Hassib Kerim Eddine" (*Nuit* 485).

Comme l'on voit, l'auteur arabe n'a fait que remplacer les fruits connus des Egyptiens par ceux qui faisaient les délices d'un habitant de Bagdad.

Les autres histoires apparentées connaissent bien ce thème. Dans " Sindbad I", on sert un repas au héros, sorti du taillis.

(1) Voir le texte de notre communication sur " Le retour d'Ulysse du point de vue égyptologique et folklorique", faite à l'Institut d'Égypte, le 29 octobre 1945, dans le *Bulletin* de l'Institut d'Égypte, t. 29, 1948.

du Souverain" [hieroglyphs] .. Qu'y avait-il dans ces mines ou carrières ? Du minerais ? Des pierres ou des métaux précieux ? Il est possible que ce soient des pierreries. Mais notre auteur ne dispose pas de place pour nous faire savoir quoi que ce soit à propos du séjour de son héros en cet endroit. S'il nous en avait dit ne fut-ce que quelques mots et s'il avait fait même une brève mention de lapis-lazuli ou de turquoise, si recherchés par les Pharaons (et dont il est fait mention dans "Gilgamish"), on pourrait y trouver un écho du jardin de Sidouri ou de Yamlikha. Mais, comme bien d'autres choses, cette partie du conte a été sacrifiée au profit du schéma, et nous nous trouvons lancés d'emblée sur les traces de Gilgamish et de Bouloukiya, traversant les eaux mortelles, au-delà du royaume de Sidouri, *alias* de Yamlikha.

Nous nous approchons d'une île correspondant à celles d'Outa-napishtim et de Salomon ebn-Daoud. Dans le conte égyptien, elle porte le nom de l' "Ile de Ka". Tant qu'il s'agit du parallèle babylonien, il y a ressemblance en ce qui concerne le moyen de transport (bateau). Il n'en est pas de même, tant que nous nous référons à la version arabe. Hassib *marche* à travers la longue galerie. Cela ne doit pas nous étonner, parce que jusque là nous sommes encore sur le terrain babylonien (traversée par Gilgamish du passage à travers le Mont Mashou). Mais, une fois la porte de fer franchie et Hassib assis et endormi sur le trône de la Reine souterraine, nous voilà prêts à entendre, de plus en plus nettement, les échos venant de l'antiquité égyptienne.

La résidence de Yamlikha et l'Ile de Ka.—De l'aspect du jardin de Sidouri, *aliàs* de la résidence de Yamlikha, nous passons insensiblement à celui de l'Ile de Ka. Hassib se trouve soudainement en face d'un énorme serpent. Toute la présentation en est pareille à ce que nous avons dans la version égyptienne, le conte arabe faisant ainsi preuve d'un curieux mélange d'éléments babyloniens et égyptiens lequel, d'ailleurs, se retrouve dans plusieurs autres contes des "Mille et une Nuits". Une autre Ile de Ka, avec son énorme serpent, figure dans l'histoire

Et encore une fois plus tard :

(1)

"Oh petit ! [Va] bien portant, bien portant, vers ta maison ! Vois tes enfants !"

C'est à plusieurs reprises que le Roi-Serpent lui annonce qu'il allait "reverdir dans sa tombe", autrement dit, mourir.

Cela est bien dans l'esprit égyptien, mais, en même temps, cela évoque dans notre mémoire les thèmes babyloniens, dont il vient d'être question et qui pourraient ne pas être étrangers au conte égyptien. Il semblerait que c'est un grain babylonien, qui a trouvé en Egypte un sol propice.

II.—Parallèles Égyptiens
(Le Conte du Naufragé)

Le "Conte du Naufragé", du Moyen Empire, est le second facteur, datant de la haute antiquité, qui crée, conjointement avec les réminiscences venant de la Babylonie, notre conte de "Hassib-Bouloukiya".

Il faut avouer dès le début que la documentation, fournie sous ce rapport par l'ancien conte égyptien, est bien maigre, mais, étant unique en son genre, elle ne peut pas tout de même être négligée. Le conteur de la Vallée du Nil a eu la malheureuse idée de mutiler l'histoire, dont il s'inspirait, pour la faire entrer dans le cadre d'un ingénieux schéma métrique (2). Il l'a écourtée de-ci de-là, et c'est plutôt malgré lui qu'il en reste quelque chose qui vaille la peine d'être étudié.

Les "Mines du Souverain".—Le conte débute par la mention que le héros se dirigeait vers les "Carrières" ou les "Mines

(1) *Erratum.* Dans le mot m;.k "vois" il manque le complément phonétique ;.

(2) Voir notre article "The metrical scheme of the 'Shipwrecked Sailor'", dans le *Bull. Inst. Franç. Arch. Orientale*, t. XXXV, p. 1-40.

ur-ri u mu-ši su-ur u me-li-il
lu ub-bu-bu zu-ba-tu-ka
ga-ga-ad-ka lu me-si me-e lu ra-am-ka-ta
zu-ub-bi ṣi-iḫ-ra-am ṣa-bi-tu ga-ti-ka
mar-ḫi-tum li-iḫ-ta-ad-da-a-am (?) *i-na su-ni-k*[*a*]
an-na-ma ši-pir [*a-wi-lu-tim.*] ([1])

" Toi, Gilgamish, remplis ton ventre.
" Jour et nuit réjouis-toi.
" Chaque jour fais la fête.
" Jour et nuit danse et jubilie.
" Et que ton vêtement soit frais.
" Que ta tête soit lavée et lave (ton corps).
" Réjouis-toi du petit qui te prend la main,
" Prends plaisir à ta femme qui se serre contre ta poitrine.
" C'est bien (là) l'apanage [de l'humanité] ".

Tout à fait dans le même esprit est conçu le célèbre " Chant du harpiste " égyptien ([2]).

Pareillement à Sidouri, Yamlikha tâche de dissuader Boulouk̲iya d'aller vers l'Ile Lointaine, en disant qu'il aurait pû trouver chez elle العشب الذى كل من أكل منه لايموت النوخة الأولى " la plante dont quiconque mangerait, ne mourrait pas jusqu'au premier souffle " (*Nuit* 488).

Et combien pareil, bien que laconique comme tout dans le " Naufragé ", est l'encouragement du Roi-Serpent au page :

" Si tu as de la patience, tu (finiras par) enlacer tes enfants, tu embrasseras ta femme, tu verras ta maison, et c'est bien la meilleure des choses ! "

([1]) Ibid., 11. 6-14.
([2]) Cf. *Soyons bien buvants, bien mangeants : Nous devons à la mort de trois l'un en dix ans.* La Fontaine, *Le Charlatan.*

Avant d'aller plus loin, souvenons-nous du séjour d'Ulysse chez Circé et chez Callypso. On a relevé avant nous que ce sont bien des consœurs d'Ishtar et de Sidouri ([1]). Nous pouvons ajouter—et de Yamlikha. Comme Gilgamish et Bouloukiya, le héros grec part de chez la fée vers le royaume des morts bienheureux et, comme l'autre avec Outa-napishtim, lui a un entretien avec Teirésias (voir plus loin la visite d'Enée chez la Sibylle Déiphobé).

L'ardent désir de revenir à la maison.—Nous venons de dire que Yamlikha retient auprès d'elle Hassib pendant deux ans, bien que celui-ci voudrait au plus tôt revenir chez lui. C'est pareil avec Ulysse qui jour et nuit pense à revoir son palais et sa femme.

Ce thème ne fait pas défaut dans l'épopée babylonienne. Seulement, là il y a renversement de rôles. C'est Sidouri qui tâche de persuader son visiteur que son projet d'atteindre l'Homme Immortel était insensé et qu'il devait revenir au plus tôt auprès de sa femme et de ses enfants, pour jouir des plaisirs de la vie, tant qu'elle dure.

Voici en quels termes en parle la divine cabaretière, Sidouri:

^{ilu}GIŠ e-eš ta-da-a-al
ba-la-tam ša ta-si-ah-hu-ru la tu-ut-ta
i-nu-ma ilâni^{pl} ib-nu-u a-wi-lu-tam
mu-tam iš-ku-nu a-na a-wi-lu-tim
ba-la-tam i-na qa-ti-šu-nu iṣ-ṣa-ab-tu ([2])

"Oh Gilgamish, pourquoi erres-tu ?
"La vie, que tu recherches, tu ne la trouveras pas !
"Quand les dieux ont créé l'humanité,
"Ils assignèrent la mort à l'humanité.
"Et ils gardèrent la vie entre leurs mains."

Elle ne peut donc lui conseiller que ce qui suit :

at-ta ^{ilu}GIŠ lu ma-li ka-ra-aš-ka
ur-ri u mu-ši hi-ta-at-tu at-ta
ûmi(mi)-ša-am šu-ku-un hi-du-tam

([1]) A. Ungnad, *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, p. 31.
([2]) *Version babylonienne*, Tabl. X, col. III, ll. 1-5.

Les deux aspects de la région souterraine.— Avant de parler de la région souterraine de la Reine des Serpents, il faut se rendre compte d'un fait important. Cette région correspond, en partie, au Jardin de Sidouri, gardienne des eaux de la mort ([ilu]*Si-du-ri sa-bi-t[um ša ina sa-pan tam-ti aš-bat]* (1) " Sidouri, la cabare[tière, qui habite près de la Mer] " et, en partie, à l'Ile Lointaine. C'est pareil dans le cas de Yamlikha, qui réunit en sa personne, tant Sidouri que le résident de l'Ile. Nous allons examiner ici le premier aspect. Il sera question de l'autre aspect dans le chapitre suivant (" Parallèles Égyptiens ").

La description du jardin de la gardienne des eaux de la mort est malheureusement mutilée. Il n'en reste que des mots et des fragments de phrases, séparés par des lacunes. Toutefois, nous y retrouvons plusieurs mots, précédés du signe-déterminatif des *pierres précieuses*. Or, le royaume de Yamlikha est plein de joyaux ! Donc, sur ce point, la correspondance est parfaite. A part les mots, précédés du dit déterminatif, il y a deux autres qui ont le déterminatif *iṣu* " arbre ". Ce sont [isu]*balti* et [isu]*aš* [*agi*] (2). On suppose donc généralement qu'il s'agit d'arbres, ayant comme fruits des pierres précieuses, autrement dit, que nous sommes en présence d'une sorte de " jardin d'Aladdin ".

La version arabe a changé les arbres, portant des fruits précieux, en *sièges*, en or, en argent et en émeraude. Nous en reparlerons plus loin. Pour le moment, disons que Yamlikha, tout comme Sidouri, a auprès d'elle un visiteur. Celui-ci se voit obligé de séjourner dans le royaume souterrain pendant deux ans. Les regards de Gilgamish, aussi bien que ceux de Bouloukiya, sont tournés en avant. Il part donc sans tarder vers l'île lointaine d'Outa-napishtim, située au-delà de la mer de la mort.

(1) Tabl. X, col. I, l. 1.
(2) Tabl. IX, col. VI, l. 28.

Ce texte se retrouve presque à la lettre dans la "Descente d'Ishtar aux Enfers". La déesse, à qui le portier refuse l'entrée du royaume d'Irkalla, le menace en ces termes :

šum-ma la ta-pat-ta-a ba-a-bu la ir-ru-ba a-na-ku
a-maḫ-ḫa-aṣ dal-tum sik-ku-ru a-šab-bir
a-maḫ-ḫa-aṣ si-ip-pu-ma u-ša-bal-kat [iṣ]*dalâti*[pl] (1)

"Si tu n'ouvres pas le portail, pour que je n'entre pas,
"Je vais faire sauter la porte, je vais briser le verrou.
"Je vais fracasser le seuil et arracher les portes."

On le retrouve également dans le roman russe, que nous venons de mentionner. Ici, il y en a d'abord le voyage, long et pénible—comme le dirait un assyrien, *mu-ši-ti-a* "de nuit"—à travers une sombre forêt (équivalent du passage à travers le mont Mashou), ensuite l'arrivée à l'aube devant un couvent de femmes (= demeure de Sidouri), la concierge (= Sidouri), effrayée par les habits en loques du héros et par son air hagard, fermant devant lui la porte d'entrée. Le héros menace de l'enfoncer et finit, en effet, par briser le verrou. Nous retrouvons jusqu'aux mêmes expressions. En voyant Gilgamish, qui s'approche :

sa-bi-tum ana ru-ḳi ina-aṭ-ṭa-[la]
uš-tam-ma a-na lib-bi-ša a-ma-ta [i-zak-kar]
it-ti ra-ma-ni-šu-ma ši-i [im-tal-lik]
mi-in-di-e-ma an-nu-u mu-na-'-[ik (?) sinništi (?)] (2)

"Sabitou regarda au loin.
"Elle eut une idée dans son cœur [et dit]
"à elle-même : —Celui qui [vient],
"Il est (de ceux qui) viol[ent (?) une femme (?)]."

Dans "Kniaz Sérebrianiy", la mère-supérieure ne sait que penser de lui et dit : —"Je suis ... qu'on vient maintenant dans les saints couvents pour tuer les femmes et les filles."

---

(1) L. King, *First Steps in Assyrian*, p. 184-185.
(2) Tabl. X, col. I. ll. 10-13.

"Que le soleil soit levé ....
"Que le soleil soit couché ....

L a porte et la clef.—Hassib finit par s'approcher d'une grande porte de fer (بابا عظيما من الحديد), fermée avec une clef d'or dans une serrure d'argent. Toutes ces données, d'apparence banale, font allusion à l'effort que devait fournir le héros pour entrer dans le royaume souterrain de Yamlikha. Dans "Gilgamish", il en est également question, avec cette différence que là c'est la maîtresse du séant qui ferme la porte devant le héros :

e-mur-šu-ma sa-bi-tum e-te-dil [*dal-ti-ša*]
bâ-bi-ša e-te-dil-ma e-te-dil [*sik-ku-ri*] (1)

"Quand la cabaretière l'eut vu, elle verrouilla [sa porte],
"Son portail elle verrouilla, elle verrouilla [le verrou].

Le geste de Sidouri, est provoqué par la terreur qu'elle ressent en présence du héros, éprouvé qu'il était par la pénible traversée et ses souffrances morales. Cette même attitude, nous la retrouvons dans le roman d'A. Tolstoiy "Kniaz Sérebrianiy", se faisant l'écho des thèmes babyloniens. Il en sera question dans le paragraphe suivant.

Entrée dans la région souterraine.—Hassib entre dans le royaume de Yamlikha en tournant la clef dans la serrure de la grande porte de fer. Ici il n'est pas question d'opposition. Nous venons d'entendre qu'il est tout autre chose dans le texte babylonien. En présence de l'attitude inimicale de Sidouri, Gilgamish l'interpelle d'une manière arrogante et la menace de lui briser la porte :

a-maḫ-ḫaṣ dal-[*ti-ki bâbi-ki a-šab*]*-bir* (2)

"Je vais faire sauter [ta] por[te] ! [Je vais bri]ser [ton portail]."

(1) Tabl. X, col. I, 11. 15-16.
(2) Tabl. X, col. I, 1. 22.

terminus des pérégrinations du héros en quête de l'immortalité et ne devint qu'une étape vers l'île d'Outa-napishtim.

A part la différence dans l'attitude, les autres détails concordent. Des scorpions babyloniens il nous est dit que leur corps émerge à demi du sol. Dans "Janshah", nous trouvons la remarque que les "fourmis" sortent de la terre, pour se précipiter contre le héros. A son tour, "Hassib" nous renseigne que le "grand scorpion" sort de la fente dans la paroi du souterrain (المكان الذى وقع منه العقرب)

Le passage.—En élargissant la fente avec son couteau, Hassib découvre un passage. Sa description est, comme toujours sommaire. Nous n'apprenons sur son compte que trois faits. Le passage est long, sombre et la lumière ne se voit qu'au bout. Hassib entre dans une "grande galerie (دهليزا عظيما) et la traverse, enveloppé d'obscurité, jusqu'à la porte, derrière laquelle c'est juste le contraire, l'éblouissement de la lumière. La "vaste galerie" en question est bien le passage à travers le Mont Mashou où, pareillement, *ša-pat ik-li-tum-ma ul [i-ba-aš-ši nu-ru]* "l'obscurité est dense et il n'y [a point de lumière]" (1). L'homme-scorpion en donne à Gilgamish une description des plus décourageantes:

ul ib-ši ilu*Gilgamiš [ur-hu (?) ma-ti-ma]*
ša ša-di-i ma-am-ma du-u[r-gi (?) la il-lik]
a-na XII *bêru lib(?)-ba-[šu]* ....
ša-pat ik-l[i-tu]m-ma ul [i-ba-aš-ši nu-ru]
a-na a-și-e *Šamši(ši) i-* ....
a-na e-rib *Šamši(ši)* .... (2)

"Personne, oh Gilgamish, n'a jamais pris [ce chemin].
"Personne [n'a traversé la] route (?) de la montagne.
"Durant douze heures doubles dans [son] intérieur ...
"L'obscurité est dense, il n'[y a pas de lumière].

---

(1) Tabl. IX, col. III, l. 11.
(2) Tabl. IX, col. III, ll. 8-13.

de Carbère, chien à trois têtes. Le texte babylonien en donne, comme toujours en peu de mots, une description saisissante :

e-lu-šu-nu šu-pu-uk šamê(e) k[aš-da]
šap-liš A-ra-al-li-e i-rat-su-nu kaš-da-at
akrabu-amelu i-na-aṣ-ṣa-ru bâbi-šu
ša ra-aš-bat pu-ul-ḫat-su-nu-ma im-rat-su-nu mu-tu
gal-tu mi-lam-mu-šu-nu sa-ḫi-ip ḫur-sa-a-ni
ana a-ṣi ilu*Šamši(ši) u e-rib* ilu*Šamši(ši) i-na-aṣ-ṣa-ru*
ilu*Šamši(ši)-ma* (1)

" Leur sommet atteint le zénith des cieux.
" Leur poitrine atteint en bas les Enfers.
" (Ce sont) les hommes-scorpions, qui protègent son portail.
" Leur terreur est effroyable, et leur vue est la mort.
" Leur terrible magnifiscence fait trembler les montagnes.
" Au lever du Soleil et au coucher du Soleil ils protègent le Soleil:

Que voyons-nous à la place correspondante dans notre conte arabe ? Peu de choses, mais tout de même suffisamment pour attester la filiation. Les gigantesques *akrabu-amelu* ont cédé la place à un seul scorpion. Il est grand (العقرب كبير), mais aucunement extraordinaire. Par contre, tandis que les hommes-scorpions ne font que s'entretenir avec le héros, s'apprêtant à pénétrer dans le couloir, réservé au Soleil, et, en définitive, le laissent entrer, le scorpion arabe fait montre d'une attitude belliqueuse. Il tombe sur Hassib et l'oblige à se défendre avec sa hâche. Donc, en somme, il s'agit dans ce cas de *combat*. On se demande si tel n'était pas le cas dans la version originaire de l'épopée babylonienne. Il se peut que l'attitude menaçante des hommes-scorpions, gardant le passage solaire, a pris un aspect conciliant après que le royaume de Sidouri cessa d'être le

(1) Tabl. IX, col. II, ll. 4-9.

années de disette. En réponse à la question anxieuse d'Anou, pensant aux conséquences désastreuses de l'envoi à Erekh du Taureau de Feu, que lui demande la déesse Ishtar, celle-ci tranquillise son père céleste en lui disant qu'elle avait pris ses précautions :

> [*še'i a-na nišê*^pl^ (?)] *ak-ku-um*
> [*a-na bu-u-li šammé* (?)^pl^] (?) *u-šab-ši*
> [*šum-ma i-ba-aš-šu-u VII*] *šanâti*^pl^ *pi-e*
> [*ana-ku ana nišê*^pl^ *še'i up-ta*]*h-hi-ir*
> [*a-na bu-u-li uš-rab-bi*] *šammé*^pl^ (¹)

> "J'ai accumulé [du grain pour les hommes],
> "J'ai fait croître [de l'herbe pour le bétail].
> "[Dans le cas où il se produit sept] années de disette (?),
> "[Je vais ras]sembler [du grain pour les hommes]
> "[Et augmenter] l'herbe [pour le bétail].

Terreur de la mort.—Après le meurtre du Taureau, les dieux décrètent de châtier Enkidou. En voyant mourir son ami, Gilgamish est saisi d'épouvante à l'idée que lui aussi allait disparaître un jour ou l'autre. Enkidou s'en va aux Enfers. Quant à Gilgamish, il erre dans le désert, tout en poussant des cris de désespoir et d'angoisse. Dans le conte arabe, nous avons en regard de ces derniers les lamentations de Hassib, qui, ne pouvant pas sortir du souterrain, se croyait perdu.

Le Scorpion.—Gilgamish finit par arriver devant un couple d'hommes-scorpions (*akrabu-amelu*). Dans le passage correspondant de "Janshah", le héros se voit obligé de *lutter* contre de gigantesques fourmis. Sindbad (IV voyage) sent l'approche d'un animal carnivore, pendant qu'il se trouvait dans le souterrain mortuaire, qu'il croyait sans issue. On retrouve le redoutable animal, refusant au héros l'accès de l'au-delà dans "Orphée", "Énéide", l'"Inferno" de Dante, etc., sous forme

(¹) Tabl. VI, ll. 109-113.

Une curieuse réminiscence du thème du miel, retiré de la carcasse du monstre céleste (caverne, cornes, etc.) se retrouve dans le conte d'"Asseneth" (¹). Sur l'indication de l'Ange, descendu du ciel (équivalent du Taureau Céleste babylonien et de Seth égyptien), l'héroïne y trouve dans son "placard" des rayons de miel, qu'elle mange ensuite en compagnie de l'Ange (²).

La version la plus ancienne du "fort" se transformant en "doux" ("Samson", Chap. I) est celle de Bata-Taureau, du "Conte des Deux Frères" (équivalent du Taureau Céleste babylonien, du lion de "Samson", de l'Ange d'"Asseneth", etc.), devenant perséa, un arbre aux fruits doux. Ici c'est la Fille de Râ, correspondant à Ishtar, qui exprime le désir de manger le *foie*, extrait de ses entrailles (cf. la "carcasse", dans "Samson") et correspondant au miel. Plus tard elle avalera un produit (fruit ? pollen ?) de l'arbre aux fruits doux.

L e s b û c h e r o n s a p p o r t a n t d a n s l a v i l l e u n e p r o d i g i e u s e q u a n t i t é d e m i e l — A u t r e p a r a l l è l e b i b l i q u e.—Il y en a un autre parallèle biblique à l'arrivée dans la ville des bûcherons, porteurs du miel retiré de la caverne. C'est l'emmagasinement par Joseph, relaché du cachot (cf. Hassib, enfermé au fond de la caverne), du grain pendant les sept années des "vaches grasses" qu'il distribue ensuite à la population affamée. Les provisions de bouche, fournies par les bûcherons à la mère de Hassib pendant tout le temps qu'il était absent, pourrait en garder un écho. Dans ce cas, les magasins des ci-devant bûcherons, correspondraient aux silos de Joseph, et l'estime, qu'on leur montre, à la considération dont jouit le héros de la légende patriarcale.

Il ne faut pas oublier que l'original babylonien connaît fort bien le thème de l'emmagasinement des céréales en prévision des

---

(¹) Ch. Louandre, *Chefs-d'œuvres des conteurs français avant La Fontaine*, p. 102-110 ; E. Mason, *Aucassin and Nicolette, etc.*, p. 203-211.

(²) Voir le texte de notre première conférence sur "Les symboles et les motifs psycho-folkloriques (*L'entité lumineuse*)", dans la *Revue des conférences françaises en Orient*, mai 1948.

· [*a-nam-din*] *ku-ru-um-ma-ti u bu-bu-ti*
.... *ak-la si-mat ilu-u-ti*
.... *-a* (?) *si-mat šarru-u-ti* [1]

" [Qu'aurai-je] à te [donner] si je t'épouse ?
" [Je devrai te donner de l'huile] pour ton corps et les vêtements.
" [Je devrai te donner] du pain et des victuailles.
" [Je devrai te donner] de la nourriture, digne de ta divinité.
" [Je devrai te donner de la boisson (?)], digne de ta royauté [1].

La caverne remplie de miel.—Après avoir tué le Taureau, Gilgamish détache ses énormes cornes et y verse *VI gur šamni* "six mesures d'huile". En regard de cela, nous trouvons dans le conte arabe une caverne où les bûcherons se réfugient pendant l'orage et où ils trouvent une prodigieuse quantité de miel (عسل نحل). L'épisode apparenté de "Samson" nous parle à son tour de "miel" (hébr. הדבש arab. دِبس) "miel de dattes", assyr. (*di-iš-pu*) découvert dans la "carcasse" (גְּוִיָּה) du lion, correspondant à la caverne.

Le miel transporté dans la ville.—Gilgamish porte les énormes cornes du Taureau dans le sanctuaire de son aïeul divin Lugal-banda et les y suspend, tels qu'ils sont, remplies d'huile "pour les onctions de son dieu" (*ana piš-ši-ti ili-šu*) [2].

Samson porte les rayons de miel, extrait de la carcasse du lion chez ses ascendants et en mange en leur compagnie. Les bûcherons de la version arabe transportent l'énorme quantité de miel dans leur ville, la vendent et deviennent des marchands fort estimés. Ce dernier trait se fait l'écho lui, aussi, de l'original babylonien où nous entendons parler des louanges, faites au héros vainqueur par la population.

---

[1] Tabl. VI, ll. 24-28.
[2] Tabl. VI, l. 174.

"Mon ami, j'ai vu un troisième songe.
"Et le songe, que j'ai vu, était tout à fait extraordinaire !
"Il semblait qu'un rugissement remplissait le ciel,
"Le jour s'est obscurci. Les ténèbres se sont répandus.
"L'éclair brilla. Le feu s'alluma.
.... déborba. La mort eut son plein.
"Puis la clarté s'éteignit à son tour, et à son tour le feu.
"[Le feu], qui était tombé, devint de la cendre.

Un vague écho du météore babylonien, précurseur de la lutte contre le Géant de la Montagne, se fait entendre dans "Iliya Mourometz et Soloveiy". Il y est question du terrible souffle du "brigand" (ogre) et de son rugissement, pareil au sifflement des reptiles et aux cris d'animaux sauvages, qui déracine les arbres et menace de renverser le héros et sa monture. Dans cet autre chant héroïque russe, "Mikhaïlo Potik", l'énorme reptile, lui aussi, se rue contre le héros en hurlant.

Les égards des bûcherons à la mère.—L'orage et ce qui suit correspondent à deux épisodes de l'épopée babylonienne, à savoir aux deux luttes, 1° contre l'ogre de la Montagne et 2° contre le Taureau Flamboyant faisant irruption à Erekh. Le loup imaginaire, qui, soi-disant, avait déchiré Hassib et son âne, pouvait en faire partie. On se souviendra qu'entre les deux épisodes en question figure l'entretien de Gilgamish avec Ishtar, lui proposant son amour. Le roi lui replique que, dans ce cas, il serait tenu à pourvoir à son entretien. On se demande si de cela il n'en existe pas un écho dans les grands égards témoignés par les bûcherons à la mère de Hassib : وصار الحطابين يجيئون لها بالاكل والشرب في كل يوم "et les bûcherons lui apportaient chaque jour de quoi manger et boire" et, plus tard, des vêtements.

A comparer avec cela ce que dit le "bûcheron" babylonien (Gilgamish) à Ishtar :

[mi-na-a a-nam-din (?)] a-na ka-a-ši aḫ-ḫ[a-z]u-ki
[a-nam-din šaman] pag-ri u ṣ[u]-ba-a-ti

qu'en Syrie, autrement dit, au Liban où tant les pharaons que les rois assyriens allaient chercher le précieux bois de construction. Tout comme la "Montagne des Dieux" du texte babylonien, la "Vallée du Cèdre" du conte égyptien, est un endroit sacré. Si elle n'est pas un *mušab ilâni* "demeure des dieux" permanent, elle est tout de même fréquentée par eux.

Les autres versions apparentées remplacent le cèdre par le chêne ou par un arbre, propre à la région. Ainsi, dans "Horus et Seth", du *Papyrus Chester Beatty I*, nous entendons parler de l'arbre-*shenousha*. Dans la version-soeur de Moïse s'entretenent avec Yahvé au pied du Mont Horeb, il est question d'un buisson "brulant sans se consumer". Les deux appartiennent possiblement, à la famille des ronces.

L'orage.—Un jour, les bûcherons sont surpris dans la montagne par une violente tempête. Encore cette fois-ci le conteur se dispense de tout détail. Il se contente de dire que : في بعض الأيام فنزل عليهم مطر عظيم "Il arriva un jour qu'un fort orage s'abattit sur eux".

Le texte babylonien en parle également. En peu de mots il nous brosse un saisissant tableau du météore. Gilgamish le voit *dans un songe*, ce qui ne diminue aucunement l'impression qui s'en dégage. Réveillé en sursaut, il s'empresse de le raconter à son compagnon :

> [i]*b-ri a-ta-mar III-ta šu-ut-ta*
> *u šu-ut-ta ša a-mu-ru ka-liš ša-ša-at*
> *il-su-u šamû(u) kak-ka-ru i-ram-mu-um*
> [*ûmu*](*mu*) *uš-ḫa-ri-ir u-ṣa-a ik-li-tum*
> [*ib*]-*rik bir-ku in-na-pi-iḫ i-ša-a-tum*
> .... *iš-tab-bu-u iṣ-ṣa-nun mu-u-tu*
> [*ib-te-li*]-*im-ma ni-git-tu ib-te-li i-ša-tu*
> .... *im-tak-ku-tu i-tu-ur ana tu-um-ri* (1)

(1) Tabl. V, col. III, ll. 13-20.

marché. Ils le font plusieurs jours de suite. Le narrateur n'oublie pas de nous dire que les bûcherons vendent le bois et dépensent l'argent pour l'entretien de leurs familles.

En regard de ce tableau bourgeois où il en manque le seul trait qui compte vraiment, c'est-à-dire, la description de la forêt, nous trouvons dans l'original babylonien les lignes superbes que voici :

iz-zi-zu-ma i-nap-pa-at-tu [iṣu]*kišti*
ša [iṣu]*êrini it-ta-nap-la-su mi-la-šu*
ša [iṣu]*kišti it-ta-nap-la-šu ni-rib-šu*
a-šar [il]*Ḫum-ba-ba it-tal-la-ku ša-kin kib-šu*
ḫar-ra-na-a-tu šu-te-šu-ra-ma ṭu-ub-bat gir-ru
e-ma-ru šadû(u) [iṣu]*erini mu-šab ilâni*[pl] *pa-rak* [il]*Ir-ni-ni*
pa-an ša-dî-im-ma [iṣu]*êrinu na-ši ḫi-ṣib-šu*
[ṭ]a-a-bu ṣil-la-šu ma-li ri-ša-a-ti
[ḫi-it]-lu-up gi-iṣ-ṣu ḫi-it-lu-pat......(1)

" Ils se tiennent et admirent la Forêt
des cèdres. Ils contemplent la hauteur
de la Forêt. Ils contemplent son entrée.
" Là où se promène Humbaba, il y a un chemin :
" La route est droite et le chemin est bon.
" Ils regardent la Montagne des Cèdres, la demeure des
dieux, le sanctuaire de le déesse Irnini.
" Sur la pente de le montagne le Cèdre dresse sa stature.
" Son ombre est bonne. Elle est pleine de délices.
" Les buissons y manquent. Y manquent les......

Rappelons au lecteur que c'est également un " cèdre ", qui figure dans l'épisode correspondant du " Conte des Deux Frères ". Son nom égyptien est *pꜣ ꜥš*. Comme dans l'épopée babylonienne, il y est question d'une forêt, située dans une vallée, le tout désigné comme *ỉnt pꜣ ꜥš* " Vallée du Cèdre ", qui ne pouvait, originairement, se trouver

(1) Table V, col. I, 11, 1-9.

« Vers toi qu'elle se tourne, la divine Aïa, ton épouse,
« Et qu'elle fasse que tu te souviennes (de lui) !

L'épisode de la prière de la mère pour la protection de son fils, partant en expédition, ne manque pas dans le conte arabe. Le dieu-soleil y est évidemment remplacé par Allah. Nous y retrouvons également la prévoyance d'un oubli possible. Le fait qu'Enkidou était adopté par Ninsoun trouve un écho dans la déclaration solennelle des bûcherons qu'ils considéraient Hassib comme étant le fils de leur sheikh. En voici tout le passage :

وتوجهت به الى الحطابين وسلمته اليهم وأوصتهم عليه فقالو لا تحمل هم
هذا الولد ربنا يرزقه وهذا ابن شيخنا .

« Elle le mena chez les bûcherons, les salua et le confia à leur protection. Ils dirent : 'Si nous n'avons pas de la considération pour le garçon, notre Seigneur va le pourvoir : il est le fils de notre sheikh !' »

Donc ici, en définitive, c'est également le dieu suprême qui est évoqué comme protecteur.

Le thème de l'adoption du héros par son compagnon-adversaire est propre à maintes histoires apparentées. Nous l'avons déjà dans le conte égyptien des « Deux Frères » (Bata considérant son frère aîné, Anubis, comme étant son père). C'est pareil dans les différentes versions de la légende osirienne, telles que « Marco » (Marco, ci-devant Seth-Melcart, adoptant Basile-Osiris) [1], « Constant l'Empereur » (le soudan Musélin, sosie de Marco, enlevant à ses parents Constant-Osiris, qui venait de naître) [2], etc.

Forêt des Cèdres.—Une fois dans la Montagne, Hassib et ses compagnons vaquent paisiblement à leur besogne. Ils coupent du bois, le chargent sur leurs ânes et le transportent sur le

---

[1] A. Aphanassiev. *Contes populaires russes*, vol. II, p. 164-172 (édition de I. Ladignikov, Berlin, 1922).

[2] Conte français du XIII sc. (E. Mason, *Aucassin et Nicolette, etc.*).

Dans "Mikhaïlo Potik", les liens se présentent sous forme de tenailles de fer, commandées exprès aux maréchaux ferrants.

La corde, donnée à Hassib par sa mère, pour qu'il s'en serve dans la montagne, est tout ce qui reste, à part la hache, de l'aspect héroïque de jadis dans la relation de l'expédition des "bûcherons" dont l'auteur, aussi bien que les lecteurs, n'avaient certes aucune idée de ce que cela pouvait représenter au début. La hache et les cordes, ce sont des "fossiles" qui ne survivent dans un conte décoloré que grâce au nouvel emploi qu'on leur donne. La hache de quatre-vingt dix kilos d'autrefois, avec laquelle le héros titanique allait décapiter l'ogre au souffle de feu, Humbaba (...*kakkad* [ilu]*ḫum-ba-ba* [*ik-ki-su*]) (¹), devient un outil de bûcheron, et les sept ouragans, s'abattant sur le monstre, vomissant des flammes, deviennent des cordes, bonnes tout juste pour lier des fagots.

Prière de protection.—La mère de Gilgamish (et d'Enkidou, qu'elle avait adopté) est une déesse, répondant au nom de Ninsoun. Mise au courant du téméraire dessein de son fils, elle endosse des vêtements rituels et prie avec ferveur Shamash de protéger son fils, tout en rendant le dieu-soleil responsable de son cœur intrépide :

> *am-me-ni taš-kun ana ma-*[*a-ri*] [ilu]*Gilgamiš lib-bi la ṣa-li-la te-mid-su*
> *e-nin-na-ma tal-pu-us-su-ma il-lak* (²)

> "Pourquoi as-tu donné à mon fils Gilgamish un cœur qui ne connaît pas de repos ?
> "Voici tu l'as touché et il part !

Elle a donc le droit d'espérer que Shamash le protégerait. Mais si, par hasard, il allait l'oublier au moment critique, qu'il se trouve auprès de lui la divine Aïa, pour le lui rappeler :

> [*š*]*i-ia-a-ši i-dur-ka* [ilu]*A-a kal-lat li-ḫa-sis-k*[*a*]
> [*ša*]*-a-šu a-na maṣṣarâti*[pl] *ša mûši ru* (?)...... (³)

(¹) Tabl. V, col. VI, l. 47.

(²) Tabl. III, col. II, ll. 10-11.

(³) Tabl. III, col. II, ll. 20-21.

est le même, que nous venons de lire dans le texte babylonien, qui lui aussi mentionne la hache, *ḫa-aṣ-ṣi-nu*. C'est la mère de Hassib, qui procure à son fils cette modeste arme, qu'elle s'en va acheter au marché.

Les cordes.—Tant que nous parlons d'armes, il y a quelque chose à y ajouter. En même temps que la hache, la mère de Hassib lui achète des cordes (حبال). Ce détail manque dans "Gilgamish" et les autres versions. Serait-ce là une interpolation ? Nous ne le croyons pas. Les cordes manquent dans les versions en question, tant qu'elles sont destinées, comme quiconque le penserait, à lier le bois coupé, mais elles y figurent à côté des armes de combat, lors de l'attaque contre le Géant de la Montagne. Dans "Gilgamish", elles se présentent sous la forme de *vents cyclonaux*, qui, pareillement à de solides cordes, lient l'adversaire et paralysent ses mouvements ([1]). Comme telles, nous voyons figurer les cordes dans l'épisode correspondant du conte de "Janshah" (le roi Kafid, ligoté sur son trône) ([2]). Les cordes peuvent être remplacées par des liens plus solides. Ainsi, la Reine des Serpents est emprisonnée dans une cage de fer. Osiris de *De Iside*, condensant en sa personne Enkidou et Humbaba, est enfermé dans un coffre, cloué et scellé avec des coulées de plomb. Son sosie russe, Sviatogor, est enfermé dans une bière, liée avec des bandes de fer ([3]). Pour en citer quelques versions européennes, la Sorcière de Berkeley, consœur d'Osiris et de Sviatogor, est enfermée dans un cercueil (un massif sarcophage de pierre) entouré de trois chaînes de fer forgé, après avoir été scellé avec du plomb fondu ([4]). Les chaînes de fer et le sarcophage (ici faisant corps avec le mur) figurent également dans "The case of Amontillado", d'Edgar Poe ([5]), etc.

([1]) Tabl. V, col. VI.

([2]) *Nuits* 528-529.

([3]) Voir notre traduction de ce poème dans le *Progrès Égyptien*, 18, 3, 1945.

([4]) La légende est connue d'après Malmesbury, *Gesta Regum* (1125), Olaus Magnus, la *Chronique de Nuremberg* et surtout d'après la ballade de Southey (*Poems*, vol. II, 1799).

([5]) Voir *Revue des Conférences Françaises en Orient*, avril 1945, p. 214.

Préparations pour l'expédition.—D'accord avec les proportions réduites de l'expédition contre le géant de la montagne, se trouvent également réduits les préparatifs de Hassib et de ses compagnons. Le poème babylonien donne une description détaillée de la fabrication des armes de combat. La voici :

wa-aš-bu uš-ta-da-nu um-mi-a-nu
pa-ši iš-pu-ku ra-bu-tim
ḫa-aṣ-ṣi-ni 3 biltu $^{ta-a-an}$ *iš-tap-ku*
pa-aṭ-ri iš-pu-ku ra-bu-tim
me-še-li-tum 2 biltu $^{ta-a-an}$, etc. (1)

" Ils assignèrent aux artisans leur charge.
" Et (ceux-là) firent un énorme moule (?).
" Ils fondirent des haches de trois talents (90 kilos environ).
" Ils fondirent aussi d'énormes poignards.
de deux talents, etc.

A part les armes, faites en métal, les artisans apportent à nos deux héros un arc et un carquois (*ḳa-aš-tum u iš-pa-tum*) (2).

Il nous parvient des échos de ces préparatifs, dignes de héros surhumains, dans le roman épique de Gogol, déjà mentionné (" Tarass Boulba ") où l'action, précédant l'expédition, se passe dans l'île fameuse de Zaporogié, lieu de rassemblement d'intrépides Cosaques. Il y est question des armes, forgées à la veille de l'expédition contre la forteresse polonaise de Doubno, correspondant à l'expédition contre Humbaba.

On en trouve également quelques échos dans " Mikhaïlo Potik " où, en prévision de la lutte contre le Serpent, qui devait venir des profondeurs de la mer, le héros se fait forger des barres et des tenailles de fer.

Dans notre conte arabe, les armes héroïques se trouvent réduites à une hache. Il y a lieu de noter que le nom arabe (فأس)

---

(1) *Version babylonienne*, Tabl. III, col. IV, ll. 29-33.
(2) Tabl. III, col. VI, l. 10.

a-na ištên(en) bêru[ta-a-an] *bat-ba-at ki-iš-tum*
[a-na-ku] ur-ra-du a-na libbi-ša
[[ilu]*Ḫu-wa]-wa ri-ig-ma-šu a-bu-bu*
pi-[šu] [ilu]*Gibil-ma*
na-pi-iš-šu mu-tum
am-mi-nim ta-aḫ-ši-iḫ
an-ni-a-am e-pi-ša-am
ga-[ba]-al la ma-ḫa-ar
[la (?)]-pa-at [ilu]*Ḫu-wa-wa* (1) . . . . .

" Ecoute, mon ami ! Dans la montagne.
" Quand je m'y rendais avec le troupeau,
à deux heures doubles de marche dans la forêt,
" [Je] pénétrai jusqu'à son milieu :
" [Humba]ba, le bruit qu'il fait, est une tempête.
" [Sa] bouche est (comme celle du) dieu du feu.
" Son souffle est la mort !
" Pourquoi désires-tu (donc)
accomplir cet exploit ?
" Pourquoi vouloir te rendre
là où se trouve Humbaba ?

Le texte arabe n'en souffle pas mot. Hassib et les " bûcherons " semblent n'avoir aucune idée du " grand orage " (مطر عظيم), (équivalent de la tempête de feu babylonienne) qui les attendait dans la montagne.

C'est pareil dans le cas d'Iliya-Mourometz. qui se dirigeait vers le " nid " de Soloveiy (équivalent de Humbaba). Les hurlements et le terrible souffle, déracinant les arbres, du " brigand ", semblent avoir été pour lui une complète surprise.

Mais, dans beaucoup d'autres versions apparentées, les héros sont pleinement conscients de la lutte titanique qui les attendait et, comme l'on a vu plus haut, ils s'y préparent.

---

(1) Tabl. III, col. III, ll. 14-24.

(équivalent de l'ermitage dans la montagne). Amenée par force dans la capitale, elle lutte contre le roi Tirdate pendant la nuit nuptiale (mariage profane remplaçant l'hierosgamos) et, tout comme son prototype babylonien, le jette par terre (1).

Le conte de "Hassib I" ignore le thème en question. Le jeune homme se marie en toute sécurité et à aucun moment il ne se voit obligé de défendre sa femme contre la convoitise des bûcherons, dans "Tarass Boulba" (lutte d'Ostape—Enkidou contre Boulba—Gilgamish, en présence de la mère—hiérodule), etc.

Les bûcherons.—A la place du puissant roi d'Erekh de la légende babylonienne, qui se rend dans la Forêt des Cèdres ([isu]*kištu* [isu]*erini*), pour disputer à son terrible gardien (*naṣir*), "un guerrier puissant ne connaissant pas de repos" (*muk-[tab-lu] da-a-an la ṣa-[li-lu]*) (2), la possession des magnifiques conifères, si appréciés en Babylonie, nous trouvons dans notre conte arabe de simples "bûcherons" (حطابون), gagnant modestement leur vie en coupant le bois dans la montagne et en le vendant ensuite dans leur ville. En regard de Gilgamish, proposant à Enkidou de prendre part à l'expédition, nous trouvons les bûcherons conseillant à la mère de Hassib d'envoyer son fils avec eux pour qu'il soit utile à sa famille. Le pathétique appel du roi d'Erekh à Enkidou de partir avec lui en expédition contre l'invincible Humbaba se trouve ainsi réduit à une prosaïque offre de prendre part à une modeste affaire.

Les dangers de l'expédition.—Enkidou connaît mieux que son nouvel ami ce qui les attendait, une fois qu'ils allaient pénétrer "dans le cœur" de la forêt (*a-na libbi ša ki-iš-ti*) et il en parle au roi dans les termes suivants :

i-di-ma ib-ri i-na šadi(i)
i-nu-ma at-ta-la-ku it-ti bu-lim

---

(1) Voir notre article dans le *Revue des Conferences Françaises en Orient*, juillet 1945 p. 403-406.

(2) Tabl. III, col. III, ll. 40-41.

Dans notre conte arabe il ne reste qu'une faible trace de l'abandon du héros par ses anciens amis, les bêtes sauvages. C'est la fuite de l'âne de Hassib, effrayé par l'orage dans la montagne. Le héros s'élance à sa poursuite, mais ne peut pas le rattraper.

Le caractère et la conduite du héros inchangés après l'union avec la fille.—Pareillement à tant d'hommes naturels, figurant dans nos histoires, Hassib reste après le mariage tel qu'il l'était avant et continue à mener une vie oisive et errante. Il se comporte tout comme Enkidou, après son commerce avec l'hiérodule, comme Iliya, après sa "beuvérie" en compagnie des *kaliki* (vagabonds, hommes et femmes, demandant l'aumône en invoquant le nom de Dieu), comme Mikhaïlo Potik ([1]), après qu'il se maria avec la belle princesse du Pays Vert, comme Setné Khamouas ([2]), après qu'il prit pour femme sa sœur Ahouré, etc.

Lutte pour la fille.—Dans l'épopée babylonienne, nous assistons à la lutte à mort entre l'homme sauvage de la montagne et le roi local, pour la possession de l'hiérodule (?), en ce moment jouant, apparemment, le rôle de la déesse de la prospérité ([ilu]*Iš-ḫa-ra*). Le roi et elle (?) doivent s'unir rituellement, pour assurer le bien-être de la population. Mais ils n'avaient pas prévu l'opposition du nouveau-venu.

Nous retrouvons le thème de la lutte pour la possession de la fille, qui venait d'amener l'homme sauvage dans la capitale, dans plusieurs histoires qui se font l'écho de "Gilgamish". Par exemple, il est présenté d'une manière détaillée dans "Chimon" de Boccace, que nous avons déjà eu l'occasion de citer (lutte à mort contre Pasimonde, un noble de Rhodes (= Gilgamish) pour la possession d'Iphigène). Dans "Ripsima", le héros sauvage, condensant en sa personne Enkidou et l'hiérodule, se présente sous les traits d'une nonne, vivant dans un couvent

---

([1]) Héros d'un chant héroïque russe.
([2]) Héros d'un conte démotique.

"Gilgamish s'adressa au chasseur et lui dit:
"—'Va, oh chasseur, avec une fille de joie, une hiérodule du temple.
"Quand il fera boire le troupeau au point d'eau,
"Qu'elle ôte son vêtement en dévoilant son charme.
"Il la verra, il s'approchera d'elle,
"Et son troupeau, élevé dans son désert, va le quitter.'

La version arabe connaît ce motif, mais, comme bien d'autres choses, elle y supprime tout le côté romantique et le réduit à un prosaïque *mariage*. Il est fait, comme dans l'épopée, sur le conseil des "voisins", qu'on apprend plus tard être des "bûcherons". Ces derniers correspondent au roi d'Erekh et au chasseur, dont l'un envoie et l'autre amène l'hiérodule auprès d'Enkidou.

En voici le texte:

فقال لها الناس زوجيه لعله يحمل هم زوجتـــه و يتخذ له صنعة فقامت وخطبت بنتا وزوجته .

"Les gens lui (*i.e.* à la mère) dirent: —'Marie-le et apprends-lui à faire du commerce!' Alors elle trouva une fille et le maria avec elle."

Fuite des animaux.—Après qu'il fut séduit par l'hiérodule et que ses forces latentes s'éveillèrent, Enkidou veut rejoindre son troupeau d'animaux sauvages, mais ceux-là s'enfuient et le laissent tout seul. Dans "Iliya-Mourometz", il arrive à peu près la même chose, après la visite des *kaliki*, avec cette seule différence, qu'à la place d'animaux nous y trouvons des paysans. Ces derniers sont saisis d'épouvante, quand ils voient le ci-devant invalide, qui ne quittait pas sa couche depuis trente-trois ans, déraciner toute une forêt. Le motif des animaux qui fuient fait également partie de "Vollga Vseslaviévitch". Nous y voyons les animaux, quadrupèdes, oiseaux et poissons, s'éloigner du héros qui, à l'âge de cinq ans, fait soudainement montre de ses forces titaniques.

“ [Il a comblé mes fos]ses, que j'avais creusées, [moi ?]
“ [Il a arraché mes pièges], que j'avais ten[dus],
“ [Il a fait échapper de mes mains] le troupeau des animaux de la plaine,
“ Il m'[empêche de chasser] dans la plaine.

Ce motif manque dans “Hassib I” mais il se retrouve, presque avec autant de traits pittoresques, dans “Tchourila Plenkovitch” (1). Ici, ce sont également les chasseurs qui vont se plaindre au prince de Kiev que l'homme sauvage les avait empêchés de mettre la main sur le gibier, dont il voulait jouir seul avec ses gens, et qui, par-dessus le marché, les avait terriblement battus (2).

Le motif de l'impossibilité de chasser le gibier, se trouvant sous le contrôle du héros, fait partie d'un autre chant héroïque russe, celui de “Vollga Vseslaviévitch”.

Le mariage.—Le prince local, qui en a assez des agissements du héros de la montagne et des plaines sauvages, décide de mettre la main sur lui en lui envoyant une fille, s'y connaissant dans l'art de la séduction. Dans “Gilgamish”, nous lisons ce qui suit :

[ilu]*Gilgamiš a-na ša-šu-ma i-zak-ka-ra [a-na] ṣa-a-a-di*
a-lik ṣa-a-a-di it-ti-ka [sal]*ḫa-rim-tu* [sal]*šam-ḫat u-ru-ma*
e-nu-ma bu-lam i-sa-ḳ[u-u] a-na maš-ḳi-i
ši-i liš-ḫu-uṭ lu-bu-ši-š[a-ma lip]-ta-a ku-zu-ub-šu
im-mar-ši-ma i-ṭi-i[ḫ]-ḫa-a a-na ša-a-ši
i-nak-kir-šu bu-ul-šu ša ir-bu-u eli ṣéri-šu (3)

(1) Poème héroïque russe.

(2) Le chant héroïque russe ne se fait l'écho que de quelques épisodes initiaux de “Gilgamish” (vie sauvage et séduction). Cela n'empêche point que la présentation en soit complète. Pour ne citer qu'un exemple, nous y trouvons le motif des astres, témoignant des hautes destinées du héros. Nous ne manquerons pas de le reconnaitre malgré le fait que le soleil, la lune et les étoiles ne sont ici qu'un simple ornement du plafond. Le texte lui-même nous le suggère en mettant ce dernier en rapport avec le ciel.

(3) Tabl. I, col. III, 11. 40-45.

Bouslaïévitch le fait à son tour, mais lui en profite. Il apprend à lire et à écrire et, encore mieux que cela, il excèle dans le chant saint à émerveiller tout le monde (cela rappelle bien à notre mémoire Osiris, captivant les peuplades non civilisées par son chant et sa musique, son sosie Dionysos, etc.). Encore plus loin va le héros de la légende évangélique, qui étonne les savants docteurs de Jérusalem par ses sages reparties.

Nos derniers exemples nous ont emmenés bien loin du prototype babylonien, mais un lien entre eux et lui n'est pas tout de même difficile à détecter. Bien que menant au début une vie sauvage, Enkidou commence à s'instruire "en ouvrant l'oreille" (1) à ce que lui dit la fille sacrée. Il en est de même avec Chimon, fuyant la ville et les gens cultivés au début et puis se mettant à apprendre pour plaire à Iphigène (jouant auprès de lui le rôle de l'hiérodule babylonienne).

L a réaction de l'entourage.—Il est dit d'Enkidou :

la i-di nišê^{pl} *u ma-tam-ma* (2)

"Il ne fait (aucun cas) ni des gens ni du pays.

Comme nous venons de le voir, cette définition se rapporte aussi bien à tous les héros farouches de nos histoires apparentées. Bien qu'ils s'éloignent autant que possible des gens, ils ne peuvent prévenir des rencontres fortuites.

Le chasseur, qui est le premier à découvrir Enkidou dans son ermitage boisé, en fait part à son père :

[*um-tal-li bu*]-*u-ri ša u-ḫar-ru-u* [*a-na-ku ?*,]
[*ut-ta-as-si-iḫ*] *nu-bal-li-ia ša uš*-[*p*]*a*-[*r*]-[*ri-ru*]
[*uš-te-li ina ḳati*^{II} *-ia*] *bu-lam nam-maš-ša-a ša ṣê*[*ri*]
[*ul i-nam-din-a*]*n-ni a-na e-piš ṣê*[*ri*] (3)

(1) Pour les Assyro-Babyloniens, l'intelligence siégeait non pas dans le cerveau, mais dans l'*oreille* (H. and H. A. FRANKFORT and OTHERS, *The intellectual adventure of ancient man*, p. 123).

(2) Tabl. I, col. II, 1. 38.

(3) Tabl. I, col. III, ll. 9-13.

Dans "Gilgamish", c'est la lutte à mort d'Enkidou contre le roi d'Erekh, lors de son arrivée dans la capitale. Dans le conte arabe, elle est retardée et se produit pendant l'épisode de la montagne : les bûcherons abandonnent Hassib à son sort au fond de la grotte menant vers la région souterraine.

Plusieurs œuvres se font l'écho de la lutte épique et elles lui donnent une apparence aussi dynamique que dans l'original babylonien. Citons comme exemples le corps-à-corps d'Ostape avec son père, le brave colonel des Cosaques (équivalent du roi Gilgamish), dans "Tarass Boulba" de Gogol, et la lutte dont il est question dans le poème héroïque russe de "Vassiliy Bouslaïévitch". Nous voyons dans ce dernier le héros, réfractaire à la vie civilisée, se plaisant à la compagnie de trente énergumènes (équivalent des animaux sauvages ou des gens non civilisés, dans les autres versions). Il lutte et réduit à sa merci Novgorod-le-Grand, qui remplace dans la version russe Gilgamish et sa capitale, Erekh [1].

Caractère irréductible du héros.—Le garçon ne montre aucun signe précurseur de sa future sagesse. Pareillement à ses émules, babylonien, égyptien et autres, il fait preuve d'un caractère ne se pliant pas à la routine. Il aime la vie sauvage et passe la majeure partie de son temps à battre les monts et les forêts—à en juger d'après les versions parallèles—en compagnie de fainéants comme lui, terreur des gens rangés. Il est bien à l'image d'un Enkidou ou d'un Chimon de Boccace (*Jour* V, I), avant qu'ils ne fussent initiés à la civilisation par une femme. Toutefois, Hassib nous est présenté sous des traits déjà quelque peu adoucis. Il va à l'école, il est vrai, sans profit. Vassiliy

---

[1] Cette lutte se confond, en même temps, avec la lutte d'Enkidou contre le géant de la montagne, Humbaba, se présentant ici sous les traits de l'ermite Ondronistobé, couvert de la tête aux pieds d'une cloche d'airain, vague souvenir de la Montagne des Dieux, supposée être un volcan. Nous en avons parlé dans une de nos conférences, en suggérant en même temps que cela avait également affaire au mythe osirien (voir *La Revue des Conférences Françaises*, avril 1945, p. 217).

Uruk^{ki} *ma-a-tum iz-za-az eli-[šu]*

....

...... *[ru]-'-i u-na-ša-ḳu šepê*^{pl}*-šu* (1)

"Gilgamish dans Erekh t'a vu dans des songes.

"Et alors que Gilgamish se leva, il raconta ses songes et dit à sa mère :

"— 'Ma mère ! J'ai vu un songe cette nuit !

"Les étoiles brillaient dans les cieux.

"(Quelqu'un) pareil au batallion d'Anou tomba sur moi.

....

"Les gens d'Erekh se pressèrent autour de [lui].

....

"...Ils l'admirèrent (?) et baisèrent ses pieds.'

On ne manquera pas de se souvenir des manifestations célestes, annonçant la naissance du héros ou bien ses hautes destinées, dans maintes histoires du même genre. Citons, comme exemples, la légende patriarcale de Joseph où les signes prophétiques apparaissent au héros lui-même et sont ensuites raconté par lui ; le quatrième conte du *Papyrus Westcar*, où immédiatement après la venue au monde du héros-libérateur, nous entendons parler d'un "orage", provoqué par les dieux, et de la "couronne" (l'un et l'autre équivalent de la pluie des étoiles filantes et des bolides), créée par ces derniers. Enfin, dans la légende évangélique, l'orage et la pluie d'étoiles filantes se présente sous la forme d'un seul astre lumineux se déplaçant lentement dans l'espace pour indiquer l'endroit où se trouve l'enfant nouveau-né.

Danger de mort dans la jeunesse.—Il est annoncé par les astrologues à la mère de Hassib, que son fils serait menacé dans sa jeunesse d'un danger de mort. On apprend par la suite que la menace venait de la part des "bûcherons", qui ne voulaient pas être privés de leur immense fortune et de la position privilégiée dans leur ville.

---

(1) Tabl. I, col. V, ll. 24-29, 31,35.

héros, âgés et stériles, de procréer un fils et par la fervente prière du mari à son dieu de lui donner un héritier. Son vœu est exaucé. Sa femme devient enceinte et met au monde un beau garçon. Cela est conforme au début de maintes histoires du même genre. Dans la légende babylonienne, la création du héros vient à la suite de la plainte des habitants opprimés par le roi local. Elle est faite aux dieux et ceux-là la transmettent au seigneur suprême, Anou :

ta-zi-im-ta-ši-na [iš-te-nim-mu-u ilâni[pl]*]*
ilâni[pl] *ša-ma-mi bêl Uruk*[ki]*......*(1)

"Leur plainte, [les dieux l'entendirent].
"Les dieux se plaignirent (à leur tour) au seigneur d'Erekh.

Prédiction des astrologues.—La venue au monde du héros est accompagnée de phénomènes astrals et célestes. Cela non plus ne manque dans notre conte. Il nous est dit qu'une fois délivrée de l'enfant, la mère consulte les astrologues et ceux-là lui prédisent pour son fils un glorieux avenir. Sous telle ou telle forme, nous retrouvons le même thème dans d'autres histoires apparentées. Dans "Gilgamish", la manifestation des astres a lieu dans des rêves, qu'a son adversaire et futur ami, et c'est la courtisane, jouant auprès du héros le rôle de mère, qui lui en parle :

ilu*Gilgamiš ina lib Uruk*ki *i-na-aṭ-ṭa-la šu-na-te-ka*
it-bi-ma ilu*Gilgamiš šu-na-ta ipaššar(ar) izakkara(ra) a-na ummi-šu*
um-mi šuttu aṭ-ṭu-la mu-ši-ti-ia
ib-šu-nim-ma kakkabâni[pl] *šamê(e)*
kima ki-iṣ-ru ša ilu*A-nim im-ta-naḳ-ḳu-ut e-li ṣêri-ia*
....

(1) Tabl. I, col. II, ll. 18-19. La transcription des textes, assyro-babyloniens et hittites, ici et ailleurs, est citée d'après Sir R. Campbell-Thompson, *The Epic of Gilgamish*, London, 1930.

quinzaine d'années, le regretté SIR R. CAMPBELL THOMPSON, le dernier éditeur du texte cunéiforme de la grande épopée babylonienne, se demandait s'il en existait une version plus récente que celle qui a été retrouvée parmi les archives hittites à Boghaz-keui [1]. Il n'avait qu'à feuilleter soit les "Nuits", soit "La vie des Prophètes" d'ETH. THALABI, pour y trouver l'histoire de Bouloukiya [2], qui prolonge la tradition babylonienne, au moins, jusqu'au dixième siècle de notre ère.

Ce sont bien là les conséquences d'une spécialisation à outrance.

Nous tâcherons de parer à cette insuffisance, dans la mesure de nos connaissances, en faisant appel aux histoires apparentées, sans discrimination, qu'elles soient anciennes ou modernes, populaires ou littéraires. Car il arrive souvent que nos grands thèmes de l'antiquité suméro-akkadienne et égyptienne, après avoir erré des milliers d'années avec les guerriers, les marchands et les vagabonds de toute sorte, finissent par arriver jusqu'à un écrivain, disons, jusqu'à un Virgile, un Ovide, un Boccace, un Gogol ou un Alexis Tolstoï. Celui-ci les accueille, sans avoir la moindre idée d'où lui parviennent-elles, et par la suite, il passe pour leur père.

Notre analyse comparée nous démontre, sans erreur possible, que ce n'est, tout au plus, qu'un père adoptif.

A.—LE CONTE DE HASSIB I

I.—PARALLÈLES BABYLONIENS (L'ÉPOPÉE DE GILGAMISH)

Stérilité et intervention des dieux.—Le premier conte de "Hassib Kerim Eddine" (par abréviation : "Hassib I") débute par l'impossibilité où se trouvent les futurs parents du

(1) *The Epic of Gilgamish*, 1928 (Traduction), p. 8.

(٢) مجلس في قصة بلوقيا

que le vêtement, sans parler du corps même, que ce dernier dérobe à notre vue.

Le mépris—c'est bien le mot—avec lequel les arabisants traitent notre conte arabo-persan, malgré qu'il soit si important du point de vue de folklore comparé, est vraiment ahurissant. LANE n'est-il pas allé jusqu'à *l'éliminer complètement* de son édition ([1]), et était-il seul à le faire ? Voici l'avis du connoisseur de la littérature et de la vie arabe. Notre conte ne l'intéresse aucunement, parce que pour lui "it is *a compound of the most extravagant absurdities*". Ni plus ni moins ! BURTON, bien que s'intéressant, comme nous l'avons dit, à l'élément indo-persan, ne manque point de remarques dans le genre de "the episods then fall in the banalities of Oriental folk-lore" et "the rest of the tale calls for no comment" ([2]). Donc, aussi pour lui, il n'y a pas mal d' "absurdités".

Et cependant, ce qu'il ne juge pas digne d'attention, contient l'histoire de l'expédition de Hassib vers la montagne de la Reine des Serpents et l'initiation de Hassib à la sagesse divine, une histoire hautement intéressante, ne fut-ce que pour cette raison qu'*elle donne une version complète et, en partie, plus intelligible, que le conte démotique de "Setné Khamouas"* ([3]).

Pour en finir avec ces étonnantes erreurs de jugement des savants notoires à propos de notre conte, disons que ni les arabisants, ni les assyriologues, qui auraient dû, tout de même, connaître, réciproquement, "Gilgamish" et "Alf Leila we Leila", n'ont pas pensé qu'ils devaient se donner mutuellement la main pour la plus grande utilité de leurs recherches. Il y a une

---

([1]) E. W. LANE, *The Arabian Nights' Entertainments*, p. XVII.

([2]) *Op. cit.*, p. 120.

([3]) Voir notre article "Les survivances antiques dans les contes des Mille et une Nuit", dans la *Revue des Conférences Françaises en Orient*, octobre 1945, et le texte de notre communication sur "Le premier conte de Setné Khamous, etc.", faite à l'Institut d'Égypte, le 2 décembre 1946, dans le *Bulletin* de l'Institut d'Égypte, t. 29, 1948.

BOULOUKIYA - GILGAMISH - NAUFRAGÉ

Rapports folkloriques arabes, babyloniens et égyptiens

PAR

VLADIMIR VIKENTIEV

Avant-Propos

Jusqu'à présent, les commentateurs de la longue histoire de "Hassib-Boulonkiya" (*Nuits* 482-536) ont relevé de préférence l'élément *indo-persan* et se sont intéressés surtout à ses aspects, *cosmologique* et *eschatologique*, à l'initiation aux mystères du monde visible et invisible. BURTON nous dit explicitement : "I will take from the Nights a specimen of the true Persian romance, 'The Queen of the Serpents'" (faisant partie de "Hassib-Boulonkiya"), et il en parle sur trois pages (¹). ENNO LITTMANN le fait à son tour, en se référant au conte de "Janshah". Il relève l'"origine judaïque" de Bouloukiya, la présence de "reflets de l'épopée babylonienne de Gilgamish" (Reflexe des babylonischen Gilgamesch-Epos), aussi bien que la nature égyptienne du conte de la Reine des Serpents (²), sans préciser davantage.

Personne n'est allé plus loin que cela et n'a pensé que les éléments, indo-persan, judaïque et autres, ne sont que des pardessus et qu'il faille aller bien loin pour retrouver, ne fut-ce

---

(¹) Vol. VIII, p. 117-120.

(²) E. LITTMANN, *Tausendundeine Nacht*, vol. VI, p. 721. Nous avons pris connaissance de ses rapprochements, babyloniens et égyptiens, longtemps après que nous-même les avions établis d'une manière détaillée.

CONTENTS

European Section:

Arabic Section:

BULLETIN

OF

THE FACULTY OF ARTS



VOL. X—PART I

MAY 1948

Fouad I Univ. Press, CAIRO
1948





المجلد العاشر — الجزء الثانى

ديسمبر ١٩٤٨

تصدر هذه المجلة مرتين فى السنة . فى مايو وديسمبر . وتطلب من مكتبة جامعة فؤاد الأول بالجيزة . وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية إلى المشرف على تحريرها الدكتور فؤاد حسنين على بكلية الآداب بالجيزة

مطبعة جامعة فؤاد الأول
١٩٤٨

تهنئ هيئة التحرير

حضرة صاحب العزة مصطفى عامر بك

بتعيينه وكيلا للجامعة

والدكتور زكى محمد حسن بك

بانتخابه عميدا للكلية

فهرس

القسم العربي :

القسم الأوروبى :

محاضرات
في اللغات السامية
أسماء الأعلام

للأستاذ الدكتور أنو ليتمان

سبق لى أن حاضرت فى الجامعة المصرية القديمة فى « تاريخ اللغات السامية وآدابها » واليوم أحاضر فى « أسماء الأعلام عند بنى سام » . فما هى هذه الشعوب وما لغاتها ؟ . إن أقدم الساميين الذين نعرف تاريخهم هم البابليون والآشوريون ، كان خطهم الخط الأسفيني وقد أخذوه عن أمة اسمها (Sumer شمر). هؤلاء الشميريون كانوا يكتبون بالصور مثل المصريين الأقدمين ؛ أما أهل بابل وآشور اللذان نسميهما الآن باسم واحد (الأكديين) فقد غيروا صور الخط الشميرى فجعلوه على شكل أسافين . والخط الاسفيني صعب فهمه متعب تذكره .

إننا نقسم اللغات السامية إلى قسمين : الشمالى ، والجنوبى ، والشمالى الى شرقى وغربى . وفى القسم الجنوبى يوجد أيضاً قسمان : الشمالى ، والجنوبى . فاذاً الأكدى هو القسم الشمالى الشرقى . أما القسم الشمالى الغربى فهو كما يأتى : الأكرتى ، والفينيقى ، والعبرى ، والآرامى . وما هو الأكرتى ؟ لما كنت أحاضر هنا قبل أربعين سنة ، وحتى قبل عشرين سنة لم يكن الأكرتى معروفاً . ولكن فى سنة ألف وتسعمائة وتسع وعشرين كشف العلماء الفرنسيون عن نقوش عديدة وهم يحفرون فى بلاد سوريا فى مكان اسمه (راس شمراه) ، وهو قريب من (مينة البيضاء) بين بيروت واسكندرونه . والخط الذى نقشت النقوش به هو خط إسفيني ، ولكن عرف سريعاً أن هذا

اتخذ فيه ثمانية أو تسعة وعشرون شكلا فقط ، ولذلك هو في الواقع يشتمل على حروف هجائية . وقد اجتهد العلماء خاصة الألمان ، والفرنسيون وفكوا قراءة ذلك الهجاء فوجدوا أن اللغة التي كتبت بتلك الحروف هي لغة قريبة من الفينيقية والعبرية وأيضاً من العربية القديمة . ولهذا السبب كانت الأكرتية مهمة جداً في علم اللغات السامية ، ولو أن بعض معانيها مازال غامضاً . أما المكان الذي كشف فيه عن تلك النقوش فقد عرف في الزمان القديم باسم (Ugarit) ولذلك سميت اللغة أكرتية . والعصر الذي كتبت فيه هو حوالى القرن الخامس عشر قبل الميلاد .

أما الفينيقية فهي لغة معروفة عند علماء أوروبا منذ مائتي سنة من النقوش الكثيرة التي وجدت على ساحل سوريا الشمالية ، وفي جزائر البحر الأبيض المتوسط ، وكذلك في إفريقية ، وفي مرسيليا في بلاد فرنسا ، وهي مكتوبة بحروف الهجاء الفينيقي ، وهو أقدم خط سامي اشتقت منه سائر الخطوط السامية والهندية الأوربية . ولا شك أنه توجد قرابة بين الأبجدية الفينيقية والأبجدية المصرية القديمة ، وأن السينائية القديمة على الأرجح وسيطة بين المصرى والفينيقي . كما أن النقوش الفينيقية ترجع الى مابين القرن العاشر قبل الميلاد والقرن الثانى بعد الميلاد تقريباً . أما نطق اللغتين الأكرتية والفينيقية فليس بمعروف لأنهما كتبتا بحروف صامتة بدون حركات . كتب كاتب رومانى قديم رواية باللاتينية سماها (Poenulus) يعنى (الفينيقى) ، وسخر فيها من أهل قرطاجنة ، وذكر فيها كلمات وجملا من لغتهم ، وعنها نتبين النطق البونى أى الفينيقى الحديث إلى حد ما .

أما اللغة العبرية فهي معروفة لديكم ولا أحتاج أن أتكلم عنها بالتفصيل ، ولكن سندرس أسماء العبريين بالدقة إن شاء الله .

اللغة الآرامية لها لهجات ، وهي الآرامية القديمة ، والآرامية التي استعملها الفرس في دواوينهم ، وسميت عند العلماء العصريين بالآرامية الدولية وقد انتشرت الآرامية في بلدان الشرق عند العبريين والتدمريين والنبط ، فصارت اللهجة الآرامية لمدينة أرفا لغة المسيحيين ثم سميت بالسريانية على الاطلاق .

حرّان وصلتنا فيها مخطوطات سريانية كثيرة . أما الآرامية التي كان يتكلمها اليهود فاننا نجدها في بعض أسفار العهد القديم ، وفي نصوص وجدت في مصر وفي كتابهم المشهورين أي تلمود وترجوم . أما اللغتان التدمرية والنبطية فقد بقيتا في النقوش فقط . وكان الزنادقة الذين يسمون أيضاً بالصابئة والمندعيين يكتبون كتبهم الدينية بلهجة آرامية . والآن سنعيد وفي الاعادة إفادة ونقرر ان القسم الشمالي من اللغات السامية يشتمل على قسمين: القسم الشرقي والقسم الغربي والأول الأكدية والثاني الاكريتية والفينيقية والعبرية والآرامية بلهجاتها.

ننتقل الآن إلى القسم الجنوبي ، وهو يشتمل على العربية ، ولغات نقوش بلاد العرب الجنوبية ، وكذلك لغات الحبشة. أما العربية فهي تكوّن هنا القسم الشمالي ، بينما اللغات الاخرى تكون القسم الجنوبي لان قرابة هذه اللغات أشد من قرابتها للعربية ، وقد انتصرت العربية على كل اللغات السامية تقريباً ، وصارت لغة المسلمين والمسيحيين واليهود في بلدان كثيرة . واللغة الفصحى هي لغة المصحف الشريف ، ويحرص جمع فؤاد الاول على المحافظة على صحتها . ولكن توجد لهجات عربية وجديدة كما تعلمون ، وقد أدرك علماء العرب في الزمن القديم أن معرفة اللهجات تساعدهم في بحوثهم ، ولذلك جمعوا آثار اللهجات العربية ، وان كانوا لم يعرفوا شيئاً عن اللهجات أو عن النقوش أو الخربشات المنقوشة قبل الاسلام أعني اللهجات القريبة من اللغة الفصحى . ونعرف منها الآن اللهجة اللحيانية والثمودية والصفوية والتحيانية نسبة إلى بني لحيان . وقد كانت لهم مملكة في مدينة الحجر التي تسمى الآن بمدائن صالح . واسم بني ثمود معروف لديكم لأنه مذكور في القرآن الشريف ، وكانوا يسكنون في الجانب الشرقي من مدائن صالح ، ونقوشهم قصيرة وتوجد فيها أسماء الاعلام وأدعية نقشت أو خربشت في القرون الاخيرة قبل الميلاد والقرون الأولى بعده . والنقوش الصفوية موجودة في بادية الشام في الحرة التي تمتد من جبل حوران إلى الشرق أي إلى جبل الصفا وتمتد أيضا إلى شرقه وإلى جنوبه . ولهذا السبب سماها العلماء بالصفوية وقد خربشت برمح أو سكين أو بحجر مرأس في أحجار بركانية وهي واضحة إلى الآن ، أنها العرب

فى منازلهم بعد أن نصبوا الخيم ، وأخبروا بأسمائهم وبما قطعوا وبما حدث لهم ودعوا فيها أحياناً لأصدقائهم وعلى أعدائهم ، وأحياناً أثبتوا فيها حقوق ملكياتهم . مثلا حدث أن اجتمعوا وكان مع رجال الحى كاتب شيخ العشيرة فقال بعض الرجال للكاتب اكتب (لفلان بن فلان بن فلان) أو (لفلان ابن فلان بن فلان هذه الدار) والدار فى لغتهم مكان السكن . أو (لفلان ابن فلان بن فلان ونفر من الروم) ونفر هنا بمعنى هرب والروم الرومانيون الذين كانوا يحكمون بلاد سوريا . ومرتين وجدت النص التالى (لفلان ابن فلان بن فلان وضرط) . الكلمة الأخيرة كتبها الكاتب هزلا والمسكين الذى أملاه ما كان يعلم أن الكاتب يستهزىء به . وقد نسخت ونشرت حوالى ألف وخمسمائة من تلك النقوش بعد ما فككت معانى كل الحروف وإن شاء الله سأطلعكم على بعضها فى دروسى المقبلة .

* * *

وحدث انى لما كنت فى بادية الشام سألنى أحد البدو عن معنى ما أكتب فقلت (أسماء أجدادكم) فقال لى هو (ما يصير العرب ما يكتبوا وما يقرأوا ، أجدادنا أحسن منا ؟) .

والزمن الذى نقشت فيه النقوش الصفوية نتبينه من بعضها . فقد ذكر فيها تاريخ مثل (سنت حرب نبط) وهي سنة ست ومائة بعد الميلاد التى فيها تحارب الرومانيون والنبط وخربت فيها مملكة النبط . ومثال ثان (سنت أربع وأربعين) وهى سنة مائة وخمسين بعد الميلاد لأن السنين كانت تحسب عندهم منذ حرب النبط . وفى نقوش عديدة ذكر اسم (أذينة) وكان أذينة ملك تدمر المشهور زوج زينب الملكة العظيمة وهى معروفة عند العرب بالزباء . والنتيجة أن العرب سموا أولادهم باسم الملك أذينة . ولذلك فان النقوش التى ورد فيها هذا الاسم نقشت فى النصف الثانى من القرن الثالث بعد الميلاد . وينبغى أن نذكر النقوش الصفوية التى وجدت فى أماكن بعيدة عن الحرة . منها ما نقش على حجارة بعيدة عن الحرة قطعت خصيصاً لذلك .

ثم لغة نقوش بلاد العرب الجنوبية تشتمل على خمس لهجات أهمها المعينية والسبئية . وهذه اللغة منقوشة على الحجارة أو على أشياء نذرت للآلهة . وزمنها من القرن العاشر قبل الميلاد الى ظهور الاسلام ، والمفهوم أن أكثر تلك النقوش وجد في بلاد العرب الجنوبية ، ولكن قليلا منها وجد في شمال بلاد الحبشة ، وكذلك في سوريا ، وفي مصر ، وفي إيطاليا .

أما بلاد الحبشة فأهلها ساميون وكوشيون وإفريقيون أصليون ، ويبلغ عدد لغات سكانها أربعين تقريباً أصلها سامى أو كوشى أو إفريقى ؛ فقد حدث أن ارتحلت عشائر عربية من جنوب بلاد العرب فقطعوا البحر الأحمر وسكنوا في البلاد التي نسميها بلاد الحبشة ، وقد اشتق هذا الاسم من اسم عشيرة (حبشت) التي كانت من المهاجرين . ومن يخصنا هنا هم الساميون ولكن سنرى في الدروس المقبلة عند كلامنا عن أسماء الأعلام الحبشية أنهم أخذوا ألفاظا وأسماء أعلام من الكوشين جيرانهم . إن الساميين عند الأحباش كتبوا نقوشهم بالخط السبئي وباللغة السبئية أولا ، ثم لغتهم الحبشية بحروف سبئية ؛ ثم اخترعوا خطاً خاصاً بهم مشتقاً من السبئي بدون حركات لكن كتبوا به من الشمال الى اليمين . وفي عصور متأخرة أضافوا إشارات صغيرة الى الحروف الصامتة لاثبات الحركات . ونرجح أن المبشرين المسيحيين اخترعوا هذه الاشارات واليهم يرجع الفضل في سهولة قراءة الخط الحبشي . وحدث هذا الاختراع في زمن ملك عظيم اسمه عيزانا (Ezānā) وهو الذي تنصر في القرن الرابع بعد الميلاد . وقد نشرت نقشين له نقشاً وثنياً ونقشاً مسيحياً ، وفي الأول قال الملك إنه ابن إله الحرب ، وإنه ذبح رجالا وبقراً لآلهه . وفي الثاني قال إن الاله قادر على كل شيء ثم ذكر اسم أبيه الصحيح . ووجدت قطعتين من عملة للملك عيزانا في الأولى صورته وصورة الشمس والقمر وهما رمز الوثنية . وفي الثانية صورة الصليب وهو رمز المسيحية . واللغات الحبشية السامية تنقسم قسمين قسما شمالياً وقسما جنوبياً .

والقسم الشمالي هو لغة (Tigrē) ولغة (Tigriña) والأولى اقرب من الثانية للغة الحبشية القديمة التي هي لغة النقوش القديمة وهي اللغة الدينية

ولغة الكتب إلا أنه فى قرون الأخيرة صار الأحباش يستعملون اللغة الأمهارية فى كتب دنيوية ودينية لأن اللغة القديمة، التى عندهم اسمها لسان جعز (Gèèz)، ماتت كلغة للكلام قبل ألف سنة تقريباً.

والقسم الجنوبى هو اللغة الأمهارية واللغة الهررية ولغة (gûrāgē). لكن الأمهارية هى الآن أهم لغات الحبشة فهى لغة الحكومة والتجارة، وهى مفهومة فى كل البلاد ونضيف هنا اللهجات الجديدة التى اشتقت من لغة تقوش بلاد العرب الجنوبية: وهى المهرى والشحورى والسقطرى ومع وجود القرابة بين العربية الجنوبية والحبشية بعدت تلك اللهجات عن اللغات الحبشية الجديدة.

أما عوائد التسمية بالأعلام فسألقى عنها اليوم بعض ملاحظات عامة. إن أسماء الأعلام تعلمنا تاريخ اللغات، وصيغها، وتفكير الأمم، وأديانها، وعوائدها، وتنقسم أسماء الأعلام أقساماً كثيرة. وهى أسماء مركبة: وأسماء مفردة، وأسماء اسمية، وأسماء فعلية، وأسماء جملية، وأسماء دينية، وأسماء دنيوية، وأسماء مكانية، وأسماء زمنية، وأسماء تخص أمنية أو فرحاً أو صفة أو دعاء، وأسماء معناها معروف للوالدين، وأسماء معناها غير معروف لها سميت بأسماء رجال مشهورين أو نساء مشهورات أو بأسماء أقرباء. وينبغى أن نضيف أسماء وطنية وأسماء أجنبية.

١ — مثال ذلك: أسماء تخص تاريخ اللغة هى (وهب الله) و (عطية الله). كان الأكديون يستعملون فعل (nadānu)، والعبريون يستعملون فعل (nātan) والعرب والحبش يستعملون فعل (وهب) وهو بالآرامية (rehab) أو مختصراً يب (rab). وعند أمم كثيرة يقال إن الولد هبة الله. ونجد عند البابليين اسم (Ašur-idin) يعنى وهب الإله الذى اسمه أشر. وعند العبريين نجد اسم (Nathaniel) وعند الآراميين نجد اسم (Yaballāhā) ولكن عند الصفويين جب ايل (Wahab-ēl) يعنى وهب الإله. واسم (وهب الله) معروف

ولكن العرب كانوا يستعملون فعل (وهب) على الأغلب، وذلك الى جانب فعل (أعطى). ثم نسى فعل وهب فى لغة العامة فقيل عطا الله وعطية الله.
وأما تفكير الأم وأديانها فسنجد أمثلا عديدة لها عند الكلام عنها.

٢ — والأسماء المركبة ركبت من اسمين أومن اسم وفعل. مثلا (عبد الله) اسمان و (تأبط شرا) فعل واسم. وكذلك (جاع قمله) وهو لقب. وأمثال الأسماء المفردة (حسن) و (مجد) و (عمر) وهلم جرا. ولكن (عيد) مختصر من (عيد الله) لأنه اذا اختصر اسم دينى حذف اسم الاله وبقيت الكلمة الثانية. واذا كان الاسم العلم مركباً من فعل واسم إله واختصر صار الفعل اسماً مثلا (Malak-'ēl) عند الصفويين يعنى ملك الاله اذا اختصر صار (مالك) أى ان فَعَلَ تصير فاعل — والاسماء الاسمية معروفة قد ذكرنا منها حسناً ومحمداً — والأسماء الفعلية والجملية كتأبط شرا غريبة عند العرب غير أنها توجد فى الأسماء المركبة وهى كثيرة عند الاكديين. انى قد سمعت اسما (تمنوها) (Temanuohā) أى تمنوها لصبية وأيضاً (استكفينا) لصبية أخرى ولدت فى بلاد السودان، وهى لرجل أنجب سبع بنات فلما ولدت له الثامنة سماها (استكفينا). وهذا الحديث بعينه سمعته فى بلاد الحبشة. إذ رأيت صبية اسمها (أكلّ) (Akkel) ومعنى (Akkel) فى لغتهم يكفى.

٣ — والاسماء الدينية هى التى ذكر فيها اسم إله أو التى اختصر من تلك الاسماء أو التى تخص صفات التقوى — والاسماء الدنيوية أنواع مختلفة مشتقة من النبات والحيوان وغيرها.

٤ — والأسماء المكانية تدلنا على الأماكن التى ولد الطفل فيها أو تشبه المولود بمكان مشهور مثلا رأيت بدوياً فى بادية الشام اسمه (غمر) لاعمر لأنه ولد عند (غمر) وهو الغدير. وفى بلاد الحبشة الشمالية سمعت اسماً (gaudär) وهو اسم مدينة معروفة اسمها (Gondar) وسمى الوالد ابنه هكذا لكى يصير مشهوراً.

والأسماء الزمنية تشير إلى أن الولد ولد فى وقت كذا وكذا. مثلا جمعة ورمضان.

٥ — والأسماء التي تخص أمنيـة أو فرحاً أو صفة أو دعاء كما يأتي :

الأمنية : هي عادة أن يتمنى الوالدان أن يعيش الولد زماناً طويلاً. مثال ذلك عائشة وعمرو وعمر وعامر وعمير وعويمر وعمار وعمران ومعمر . إنني رأيت بدوياً في جهة جبل حوران اسمه سكران ، فقلت له اسمك سكران ، لكن انت مش سكران . فقال معاذ الله . أبوي سمانى هيك من شان أكون سكران من دم الاعداء : وفي تلك الجهة رأيت أيضاً بدوياً اسمه (جلب الله) أي كلب الله تعجبت فصار الناس يضحكون عليه . ولكن قال أحد الرجال لا تضحكوا سماه أبوه هيك من شان يكون أمين لله مثل الكلب لصاحبه . ويوجد أيضاً نافع ونفاع وهما اسما عبيد. ومر وحنظل وهما اسما أحرار وتفسير هذه التسمية يظهر من قول شيخ عنزة في جزيرة العرب الذي قال للاستاذ (هس) (Hess): أسماء عبيدنا لنا وأسماءنا لأعدائنا . وأسماء الفرح هي مثل . فرح وفريح وفريحة وفارح وفرحان ومفرح وفرحات . وأسماء الصفة مثل أرأس وأذينة وأبجر . والأرجح أن الطفل الذي سماه أبوه بأرأس كان رأسه كبيراً وأن الطفل الذي سماه أبوه بأذينة كان له أذن كبيرة ، ولأن أذينة كان اسم ملك مشهور سمى العرب أولادهم باسمه ، وأسماء الأدعية كانت تستعمل خاصة عند الأكديين ، وأمثالها (Bēl- simanni) يعني يارب اسمعني أو Ili-) naplisum) يعني يا إلهي التفت إلى بالرحمة (Ili- amranniг) يعني يا إلهي انظر إلي .

٦ و٧ — أسماء معناها معروف للوالدين وأسماء معناها غير معروف لها . وهذا ما يحدث مراراً ولكن كل اسم له معنى أصلي . لكن نسى الناس المعنى فسموا أولادهم بأسماء أجنبية معناها غير معروف لهم . فلما استولى الرومانيون على بلاد سوريا مثلا صارت أسماؤهم معروفة عند النبط وبخاصة اسم الامبراطور قيصر وكان إسمه الكامل (Gaius Julius Caesar) ولذلك يوجد (Gaius و Julius) في نقوشهم ، وفي القرون الأخيرة أخذ أهل سوريا ومصر أسماء من الفرنسية والانكليزية لا يفكرون في معناها .

وهناك اسمان أجنبيان شاعا عند العرب أعنى (اسكندر) و(زينب) فقد عربا تماثياً . إن اسكندر مختصر من الاسكندر وهو اسم يونانى (Αλεξανδρος) (Alexandros) معناه(مانع الناس)وظن العرب أن(Al) هنا أداة التعريف فقالوا اسكندر بدون الأداة . كما قالوا أسقف وهو مشتق من(ἐπίσκοπος)— (كلمة يونانية معناها الناظر— فباللغة القبطية صارت (pus kup)لحذف العرب الباظانين أنهـا أداة التعريف القبطية للمذكر . وأهل أوربا ما كانوا يعرفون أن الألف واللام أداة التعريف ولذلك يقولون مثلا (Alcohol) ويضيفون الأداة للتعريف (der Alkohol, l'alcool, the alcohol) . ولكن كلمة (Alkohol) هى الكلمة العربية الكحل .

واسم زينب تاريخه غريب فقد كانت ملكة تدمر العظيمة التى خوفت قيصر وتمنت أن تؤسس مملكة شرقية أقوى من المملكة الغربية وهى تسمى فى النقوش التدمرية (بت زبى) أى بنت زبى وفى النقوش اليونانية الموجودة فى مدينة تدمر زنوبيا Ζηνοβια Zenobia ومعنى Zenobia فى اليونانية تقريباً مثل عائشة ، وهذا الاسم عرب فصار زينب . ومعروف ان الأمم الاسلامية غير العربية توجد عندها أسماء عربية كثيرة جداً وعادة لا يعرف الناس معانى تلك الأسماء . كلكم تعرفون أن العرب عندهم أسماء وألقاب وكنى . ولكل واحد اسم وكنية وأما الألقاب فهى قليلة الورود . وهى كثيراً ماتكون هزلية أو مشتقة من لغة الأطفال مثل اسم (بيه) . وأحياناً يستعمل اللقب أكثر من الاسم الأصلى . وعند عشائر بلاد الحبشة الشمالية يسمى كل ولد باسمين اسم مستعمل عند الرجال واسم مستعمل عند النساء ، والاسم المستعمل عند الرجال هو الاسم الصحيح الأصلى ويخاف الناس من السحر فى استعمال الأسماء . لأن من يعرف اسم شخص يتسلط على ذلك الشخص ، ويعتقدون ان النساء ماهرات فى السحر : ويخافون أيضاً من الجن الذين يملكون الأولاد ، ولكيلا يعرف الجن الاسم يسمون أولادهم مثلا (سم ألبو) (sem alabū) معناه (ليس له اسم) أو (من نبلو) (men nebello) معناه (ماذا نسميه) ، وبذلك لا يكون للولد اسم مألوف عند الجن . وإذا مات ولد أو ولدان أو أكثر يستعملون أسماء

قبيحة لطرد الجن وتنفيرهم من المولود الحديث . مثلا (خرا الضبع) وكان فى صيدا قبل ثمانين سنة تقريباً عائلة اسمها (خرا البقر) وهذا الاسم على الأرجح سببه الخوف من الجن . وسمعت اسماً فى بلاد الحبشة وهو (Gār-alabū) يعنى (ليس له قيمة) وهذا الاسم أيضاً لطرد الجن .

ثم مسألة مهمة هى مسألة تصغير الأسماء . إن صيغة التصغير بالعربية كما تعرفون تأتى على وزن فعيل ؛ ولكن توجد أوزان أخرى مثل فعول وفعيل وفيعول وفعلل ؛ ويجوز أن يصبح اسم التصغير اسماً حقيقياً لأن التصغير يغير معناه أو أن يكون للشخص اسم أصلى مثلا ويستعمل التصغير للتلطيف فقط . كذلك عمير وعبيد وحسون أصلها التصغير ومن ثم استعملت كأسماء حقيقية . ونجد اسم (Syllaeus Συλλαῖος) عند النبط فى القرن الأول بعد الميلاد وتاريخ ذلك الرجل عجيب . كان وزير ملك النبط ويتمنى أن يصير ملكا نفسه ويعزل مليكه . رحل إلى بيت المقدس لزور الملك (Herodes) ويطلب (Salome) أخت الملك للزواج ؛ ولكن الملك أراد أن يعتنق الطالب الذى يريد مملكة اليهود والنبط اليهودية ثم رحل إلى رومية (أى روما) يشى بملكه فلم ينجح . واسم (Syllaeus) بالعربية سلى ؛ وسلى مختصر من سليم . وسليم تصغير سلم . وكذلك صار اسم علوبه وهو تصغير شاذ لعلى وهو اسم معروف فى مصر . لكن فطمطم وسلملم تصغيرا فاطمة وسليمة تستعملان للتلطيف فقط .

وهذا ما كتبه الأستاذ (Hess) فى كتابه عن أسماء العرب فى جزيرة العرب . قال ، ان الأسماء التى يسمى بها الأطفال عند الولادة كما يأتى :

١ — بحسب الحوادث التى حدثت عند الولادة . مثلا ماطر وهو ولد فى زمن المطر . وسنيطان لأنه أسنط أى ظل فى رحم أمه اثنى عشر شهراً .

٢ — بحسب حالة أمه النفسية مثلا موهق (موهدز) لأن أمه طلقت قبل الولادة بعشرة أيام وكذلك اسم زعله ، والآن اسمحوا لى أن أضيف مثلين سمعتهما فى بلاد سوريا . إنى رأيت بدوياً فى شرق الأردن اسمه (فلاح)

فقلت له اسمك فلاح لكن أنت مش فلاح فقال لأ لأ أنا ولدت لما فلحوا الفلاحين، وفى دمشق الشام سمعت عن عائلة اسمها (ظلمتنى) وهذا هو اسم جدها سمى بهذا الاسم لأن أمه كانت تحتضر بعد الولادة فقالت للمولود ظلمتنى فسمى بذلك .

٣ — مما قال الأستاذ (Hess) بحسب وقت الولادة . مثلا رميضين لمن ولد فى شهر رمضان . ومحارب لمن ولد فى زمان الحرب .

٤ — بحسب مكان الولادة . مثلا إمفيد اسم صبية ولدت فى النفود . ووادى لمن ولد فى وادى . ورمثان لمن ولد عند الرميثى وهو غدير ، وبريدة لصبية ولدت عند مدينة بريدة .

٥ — بحسب صفة جسم المولود . مثلا إجليميد لمن منظره كمنظر جلمود أى حجر مدور . وخشيم سمى هكذا لأن أنفه كان كبيراً . وجريذى لمن كان صغيراً وأحمر كجرذون وهو نوع من الفيران .

٦ — يشير الاسم الى تمنى الوالدين . مثلا جمل (فى لفظهم Gimel) اذا تعشم الوالدان أن يكون الولد قوياً مثل الجمل . وكليب (فى لفظهم تسليب) لكى يكون الولد كاسراً .

٧ — على أشياء أو آلات وسبب هذه التسمية ليس بظاهر مثلا دله وبكرج معناهما إبريق (والمظنون أنهما فائدة لطرد الجن) .

٨ — بحسب أسماء مشتقة من أسماء أولاد قد ولدوا أو على اسم مشتق من اسم الأب . مثلا ماطر كان له أخ أمطيران وأخت ماطرة . وشده (Sedde) التى ولدت فى نهار شديد . كانت لها أخت (Sedāde) . ولمعجب كان أخ اسمه عجب وأخ اسمه عجاب .

ورجل اسمه عايض سمى ابنيه عوض وعواض . وبنت عبيد كان اسمها عبده ولكنها ما كانت عبده بل سميت بهذا الاسم لأنه يشابه اسم أبيها .

وأحياناً يغير اسم شخص على حوادث جرت له أو على صفة ظهرت فيه . مثلا أخو موهق سمى بناجى بعد ان نجى من مرض شديد فصار هذا اسمه

الحقيقي وبنت شيخ عشيرة بني عتيبه التي اسمها أمينديه سميت بالعاتي لفخرها .
هذا ما قال الأستاذ (Hess) .

وفي آخر هذه المقدمة سنتكلم عن أسماء القرابة وقرابة الأسماء .
إن أسماء القرابة معروفة مثلا أب وأخ ووليد وعم وخال وتوأم وهي مستعملة عند بعض الأمم السامية كأسماء أعلام . وعند الصفويين نجد أسماء مثل بأبيه وكعمه وكخاله . وقرابة الأسماء تصدر من القرابة الطبيعية .
وهي ثلاثة أنواع : القرابة الاشتقاقية والقرابة النحوية . والقرابة المعنوية .
أمثال القرابة الاشتقاقية كما يأتي : كان حسن وحسين أخوين وكذلك عند أهل بلاد حوران ساري وسراي ، هادي وهداني ، سير وساير ، تميم وتمام ، شنطر وشنيطر ، عرعار وعريعر ، ماشي ومشاي ، شلال ومشلال ، ديب ودويب وذياب وديان ، صالح وصويلح ومصلح ومصيلح وعند العرب في الزمان القديم كان ضب ومضب وحسل أبناء معاوية بن كلاب ولذلك سمي هو بضباب .

القرابة النحوية نوعان :

١ — تشابه صيغة اسم الابن أو النسيب صيغة اسم الأب أو النسيب ، مثلا أسماء الخلفاء العباسيين وهي المتوكل والمعتضد والمستعصم وهلم جرا .

٢ — بالأسماء المركبة عند أقرباء أو عند ملوك أو عند سلاطين في بلاد خاصة توجد جزء يشابه جزءاً . مثلا أسماء السلاطين الغوريين في أفغانستان وفي هندستان كانت كلها مركبة من كلمة الدين وكلمة ثانية . وفي أسماء ملوك الحبشة المركبة توجد كلمة أسكد (asgad) أي أخضع وكلمة ودم (wedem) أي القفر مع كلمة أخرى .

والقرابة المعنوية توجد في أسماء يشابه معناها معنى اسم الأب أو النسيب .
قد سمعنا ان ضباً وحسلا كانا أخوين وكذلك كان سحيلي ابن ضبيب كما أخبرنا الأستاذ (Hess) .

بقي الآن أن أذكر أوزان تصغير التصغير . إني قرأت في نقش يوناني موجود في سوريا اسماً وهو (Μοναικαδαvος) وتعجبت منه . ثم استنتجت ان أصل

هذا الاسم هو اسم عربي أعني (منقذ) وتصغير (منقذ) هو (منيقذ) ثم أضيف إليه ألف نون وهي أداة التصغير عند بعض الساميين ، فعلت ان (ا ب ي ن) في النقوش الصفوية قراءتها (أبيان) وهو تصغير التصغير . ويستعمل وزن فعيلان كثيراً عند عرب نجد وبادية الشام في أيامنا . وفي اللغة السريانية نجد اسم رجل (Aḫosonā) ، وفي تلك اللغة الواو — سين ، والواو — نون تشيرا إلى التصغير ، ولذلك نترجم (Aḫosonā) بالأخيان لأن الألف في آخر الكلمة هي لأداة التعريف في اللهجات الآرامية . أما في لغة (Tigrē) عند عشائر الحبشة الشمالية توجد تصغيرات مضاعفة ومثلثة ومربعة . مثلا (ولت) عندهم الصبية وتصغيرها (أو وليتت) (walētat) أو (ولتيت) . ويجوز أن يقال (walatetetatīty walatetatīty, walētaitt) ولكن هذه الصيغ عادة لا تشتق من الأعلام .

ننتقل الآن إلى أسماء الاكديين . وهي ترجع الى أزمان متفرقة ، أي من زمن الأكديين القدماء والبابليين والأشوريين القدماء والمحدثين .

والآن نبدأ بالحديث عن وقت التسمية . إنه كان الأب وأحياناً قليلة الأم يسمي أو تسمي المولود بعلمه عادة ، ويظهر هذا مما ذكرت من أسماء الأطفال وأحياناً ذكر أطفال بدون علم والمظنون أن الأولاد الذين عيد . ذكرت أسماؤهم هم أولاد الأحرار ، والأولاد الذين لم تذكر أسماؤهم هم أولاد ولكن يظهر من الأسماء التي معناها (أشفى الله) أو (نجى الاله) ان تلك الأسماء لم تسم عند الولادة بل بعدها بأيام . وأما الألقاب فتوجد أيضاً عند الأكديين ويجوز أن الألقاب صارت أسماء حقيقية عند بعض الناس . كما قلنا سابقاً . ولكن أسماء مثل (Immeriya) يعني نعيجتي و (Sēlebūtung) يعني ثعيلب ليست بالقاب استعملت عوضاً عن الأسماء الأصلية بل أسماء أعلام بعينها اطلقت عند الولادة . وكذلك الأسماء التالية (Sarriqu) أي أحول و(Nuḫḫuru) أي شخار و(Sudduru) أي رماش و(Uznānu) أي واسع الاذن و (Qaqqadānu) أي أرأس هي أسماء سمي بها الطفل عند ولادته .

وأما (Sukkuku) أي أخرس و (Sumēlû) أي أيسر أو أشول فالمظنون أنهما سميا بعد ما عرف أن أولها لم يتكلم والثاني كان يستعمل اليد اليسرى . ولذلك هذان الاسمان القاب أبدلت من الأسماء الأصلية . وأما الأسماء المختصرة أو المصغرة فقد كانت تستعمل أحياناً كما سنراها فيما بعد . وبعض هذه الأسماء أصلي وبعضها تصغير الأسماء الأصلية ويجرى استعمال الأصلي والتصغير في نص واحد . وبعض الأعلام قد عرف عند الناس واختارها الوالد وبعضها اخترعها ونجد عندهم ما يعرف اليوم باسم — موضه —

إننا نقسم الأسماء الأكدية الى أربعة أقسام بحسب المتكلمين : والقسم الأول هو قول الأب أو الأم ، والقسم الثاني قول الاخوة ، والقسم الثالث قول الطفل وهو قول مظنون ، والقسم الرابع ما هو قول أشخاص معينين بل أقوال عامة . مثالها قال الأب (Ilsu-ibnīsu) يعني خلقه إلهه . وقول الطفل المظنون (Bēli-ibnianni) يعني خلقني ربي. وقول الأب (Iišu ibbišu) يعني سماه الهه وقول الطفل (Ili-iibanni) يعني سماني الهي ومثل القسم الرابع (Ana-Sin-taklāku) يعني يتوكل على الهه وقول الطفل (Takil-ana-ilišu) يعني توكلت على سن « وسن اسم اله القمر عندهم » وقول الاخوة (Bēltani) يعني سيدتنا وقول الأب (Bēlessunu) يعني سيدتهم . وهو اسم صبية وتسمع عند فلاحي مصر (ستهم) و(ست أبوها) و(ست البيت) و(ست العيلة) و(ست الكل) و(ست الأهل) وعند عشيرة حبشية في جنوب البلاد (Settom) وكلها أسماء بنات . ونعتقد أن هذه التسمية عادة قديمة جداً . وبالأكدية قول الاخوة (Aḫātani) يعني أختنا وقول الأب (Aḫāssunu) أي أختهم . ويوجد في أقوال الأطفال الفرق التالي . إذا كان الاسم مركباً وجزؤه اسم إله أو إلهة مثلا يافلان (Simanni) أي اسمعني أو يافلان (rēmanni) أي إرحمني ذكر اسم إله عند أسماء البنين واسم إلهة عند أسماء البنات . والتميز بين قسمين كبيرين القسم الأول فيه أقوال الأب والاخوة . والقسم الثاني فيه أقوال الأطفال . وأما القسم الذي فيه أقوال أشخاص غير معينين فهو يشابه أحيانا القسم الأول الكبير وأحياناً القسم الثاني الكبير .

إن الكلمات الموجودة في جزء من الأسماء المركبة والتي هي أسماء القرابة هي (māru) و (binu) و(aplu) ومعناها كلها بالعربية ابن . وأما (māru) و (binu) فاستعملتا قليلا، وكلمة (aplu) استعملت أكثر . ومن هذه الكلمات أيضاً (sumu) و (zēru) و (aḫu) و (kēnu) . و (Sumu) معناه اسم و(zēru) معناه زرع أوذرية و (kēnu)معناه صحيح . واذا وجدنا (Sumu) في جزء الاسم فمعناه أن الاله وهب اسما للوالد أي وارثا وكذلك (zēru) أي ذرعاً أوذرية و(aḫut) يعني زاد أخا ، و(kēnu) يعني وهب ابنا صحيحاً .

وأسماء الآلهة الموجودة في جزء من الأسماء المركبة هي أكثر من خمسين ولكن سنذكر الآلهة الآتيين فقط : (Adad) وهو إله البرق و(Anu) وهو إله السماء و(Banītu) وهي إلهة و (Bēl)و(Bēlit) وهما بالعربية بعل وبعلة . أما معناهما رب وربة أو سيد وسيدة ؛ وكذلك (Dagan) وهو إله معروف أيضاً عند أهل كنعان اى فلسطين و(Ea) وهو إله الدنيا التحتانية واشتق اسمه من لسان الشميريين و (Ištar) وهي إلهة العشق معروفة ، كان العبريون يسمونها (Aštoret) ولكن عثتر هو إله السماء عند أهل بلاد العرب الجنوبية وأهل الحبشة وحتى الآن يسمى السماء بلغة (Tigrē) بعستر وكوكب اشتر وعثتر الزهرة ونذكر أيضاً (Marduk) و (Nergal) و (Sin) و (Samas) .

وتوجد كلمات (ilum) يعنى الاله و(ili) يعنى إلهي و (ilšu) يعنى إلهه و(ilû) يعنى الآلهة في أسماء الاكديين و (ilû) صيغة بابلة و (ilāni) كان جمع (il) عند الاشوريين . قيل مثلا (Arad-ilû) يعنى عبد الآلهة . و (Ibašši-ilāni) يعنى الآلهة موجودة . وكثيراً ماذكرت أسماء مدن أومعابد يعبد فيها الآلهة عوضاً عن ذكر الآلهة أنفسهم .

ومسألة تخص النحو هي مسألة الماضي والمستقبل واسم الفاعل والمفعول والمخاطب والمخاطب والغائب . وسنذكر أمثالا في الدروس المقبلة . أما الفرق بين المخاطب والغائب فهو يظهر من الأسماء المذكورة أعني (خلقني ربي) و (خلقه إلهه) والمخاطب أو المخاطبة نجدها في أسماء الأعلام التي يخاطب فيها الآلهة .

وأما اختصار الاسماء المركبة فعلى أنواع :

١ — حذف اسم الآلهة مثلا (Nergal-aha-iddin) يعنى وهب (Nergal) أخا صار (Aha-iddin) يعنى وهب أخا . أو (Warad-Ištam) يعنى عبد (Ištan) صار (Wardum) يعنى العبد .

٢ — حذف جزء من ثلاثة أجزاء مثلا (Šamaš-aha-iddin) يعنى وهب إله الشمس أخا صار (Šamaš-iddin) .

٣ — حذف اسم الاله فصار الفعل الماضى اسم الفاعل أو للمفعول مثلا (Nergal-ušēzib) يعنى نجى (Nergal) صار (Šūzubu) يعنى المنجى .

وبالأسماء المختصرة توجد أيضاً أدوات التلطيف وهى ياء محركة بالفتحة و (Atum) أو (Yatum) والألف الممدودة و (ūtu) و (Yūtu) . إننا سنجد أمثالا فى الدروس المقبلة وما نقوله هنا هو إن هذه أدوات فى أسماء مركبة كانت تضاف إما الى الفعل وإما الى الاسم مثلا (Šamaya) هو تصغير (Šamas-bāni) أى وهب إله الشمس أو تصغير (Šamas-iddinam) أى خلق إله الشمس . واختصرت الأسماء المركبة أيضاً بحذف اسم الاله وجزء آخر منه مثلا (Nabû-nādin-sumi) يعنى الاله (Nabû) واهب اسم أى ذرية صار (Nādin) فقط . أما اسم الاله فالمحافظة عليه بدون جزء آخر للاسم قليلة جداً .

إذا اختصر اسم علم حذف اسم الاله حوفظ على الجزء الآخر المختصر أو غير المختصر أو بأدوات التلطيف وأحياناً أبدلت كلمة (Šarru) يعنى الملك بين اسم الاله مثلا (Šarru-iddin) أى وهب الملك عوضاً عن وهب الإله وهذه العادة إشارة الى تأله الملك . ولكن قيل أيضاً (Nabû-šarra-ibni) يعنى خلق الاله نبو الملك .

وأما أسماء اعلام النساء فيفرق بين أسماء نساء العامة والكاهنات اسم (أمة الاله) اسم يستعمل عند من جميعا ولكن اسم (طلبها الاله) يخص الكاهنات .

والآن سنذكر أسماء الأعلام الأكدية فى أقسامها .

القسم الأول

أسماء أعلام جملية خاصة — باب أقوال الأب والاخوة

فصل أسماء التحية الدنيوية

قال الأب (Tulid-šamši) يعني ولدت شمسي و (Tulid-damam) يعني ولدت قويا ، والتي ولدت هي الأم طبعاً .

وقال الأب أيضاً (Awīlumma) يعني أنه رجل و (Kašid-dadu) يعني ظهر المحبوب و (Ikšud-appašu) يعني ظهر أنفه .

وهذا هو اسم غريب سمى به الطفل ، لأنه عند الولادة ظهر الرجل أولا ثم الجسم ثم الرأس وهذه هى ولادة صعبة ولما تمت فرح الأب فقال : ظهر أنفه .

وقال أخو المولود أو قالت أخته (Arši-aḫ) أو (Aḫa-arši) أو (Aḫam-arši) كلها بمعنى أتانى أخ و (Aḫu-nūri) يعني الأخ هو نورى . و (Attama-aḫi) أو (Aḫua) يعنى أنت أخى وقيل أيضاً (Aḫu-illikam) يعني جاءنى أخ أو الأخ .

ونجد قول الأخوة أو الأخوات فى الأسماء الآتية : (Aḫam-nirši) أى أتانا أخ و (Aḫa-nuto) أو (Aḫam-nuta) أى وجدنا أخاً .

وإذا قيل (Maunašu) و (Mannaši) أى من هو ومن هى فمشكوك فى معناها . وأظن أن تفسير هذين الاسمين كتفسير الاسم الحبشى (Men-nebello) أى ماذا نسميه ، وهذا الاسم لطرد الجن لكيلا يعرفوا اسم المولود .

فصل أسماء التحية الدينية

يشتمل هذا الفصل على أسماء الأعلام التي حيى بها المولود وخوطب بها إله. قال الأب أو الأخ أو قالت الأخت (Marduk-kašid) أو (Sin-Kašid) أو (Il-Kašid) أو (Ašur-Kašid) يعني يامردك إنه ظهر وياسن أي يا إله القمر إنه ظهر ويا إله إنه ظهر ويا (Ašur) إنه ظهر وحرف (ennum) أو (ennam) على الأرجح معناه كمعنى حرف إنه بالعربية ولذلك أسماء الأعلام التالية : (Samaš-ennam Ennam-Sin, Ennam-Marduk, Ennum-Ištar) و (Adad-ennam) معناها إنه هو يا إشتر وإنه هو يا مردك وإنه هو ياسن ويا إله الشمس إنه هو ويا أدد إنه هو .

فصل أسماء التحية التي يشك فيها

نذكر منها الأسماء الآتية (Mannu-iqbi) يعني من قاله و (Mannu-iqabbi) يعني من يقوله و (Minu-legabi) يعني ماذا أقول . وقال العلماء إنها منادة العجب . ولكن أظن أنها أيضاً مثل الأسماء الخبثية ماذا نسميه وليس له اسم أي لطرد السحر . وأما أسماء (Baši-ilum) و (Ibašši-ilām) يعني الاله موجود والآلهة موجودة ، فقيل إنهما لتحية المولود أو لحمد الآلهة قالها الأب فرحاً عند الولادة وقيل أيضاً انه سمى الأولاد بهما بعد ما شفى الولد أو نجى من خطر .

فصل أسماء أعلام الحمد

إننا نجد في هذا الفصل :

١ـــ الأسماء التي معناها أن المولود عطية الآلهة . ومنها التالية :

قال الأب (Ili-iddinnam) أي أعطاني الاله . و (Sin-idinnam) أي أعطاني إله القمر . و (Iddinūnim) يعني أعطوني (أي الآلهة) . وتوجد أيضاً أسماء الآلهة (Bēl) و (Nabû) و (Nergabi) في أسماء مشابهة وفي الزمن البابلي القديم استعمل فعل (qāšu) يعني وهب . مثال ذلك قول

الأب (Sin-iqīšam) يعنى وهبنى إله القمر و (Iqīšūni) يعنى وهبونى (أى الآلهة). وفى الأسماء المركبة من ثلاثة أجزاء توجد كلمات (Šuma) يعنى اسماً أى وارثاً و (zēra) أى زرعاً أى ذرية و (apla) أى ولداً . مثال هذا قول الأب (Adad-šuma-iddina) يعنى أعطى أدد وارثاً و (Ištar) أو (Marduk) أو (Nabû) و (Šuma-iqīša) أى وهب وارثاً و (Bēl-zēra-iqīša) يعنى وهب الرب ذرية (Sin-apla-iqīšaq) يعنى وهب سن ولداً

وقول الأخ : (Enlil-aḫam-idinnam) يعنى أعطانى الاله الذى اسمه (Enlil) أخا . و (Marduk-nadin-aḫi) يعنى (Marduk) معطى أخ و (Nabû nadin-aḫi) يعنى نبو معطى أخ وإذا قيل (Ili-aḫī-iddinnam) يعنى أعطانى إلهى اخوة و (Sin-aḫī-idinam) يعنى أعطانى سن اخوة فهو قول الأب أو الاخ ، ولكن قيل هكذا بعد ما ولد ولدان أو أكثر .

٢ — ونجد أيضاً أسماء معناها أن الآلهة يخلقون المولود مثلا قول الأب (Ibni-Ea) يعنى خلق الاله الذى اسمه (Ea و Ilšu-ibnišu) يعنى خلقه إلهه. وقول الولد (Bēli-ibniani) يعنى خلقنى ربى و (Ili-ibniani) يعنى خلقنى إلهى. ولكن اذا قيل (Ili-ibni) يعنى خلق إلهى فهو قول الأب أو الولد وقول الأب (Marduk-šuma-ibni) يعنى خلق مردك وارثاً (Šamaš-zēra-ibni) يعنى خلق إله الشمس زرعا . وقول الأخ أو الأخوة (Marduk) أو نبو (Nabû) أو (Nergal aḫa-ibni) يعنى خلق أخا . وقول الأب أو الاخوة بعد ما ولد ولدان أو أكثر (Nabû-aḫḫē-ibni) يعنى خلق نبو اخوة .

٣ — أن أسماء الأعلام التى معناها أن الآلهة يسمون الولد فتفسيرها صعب لأننا لا نعرف كيف فكر الاكديون فى أصل هذه التسمية . وهذه الأسماء أيضا من قول الاب أمثالها (Enlil-šuma-imbi) يعنى سمى الاله الذى اسمه (Enlil) الاسم . و (Sin-šuma-izkur) يعنى ذكر سن الاسم و (Ilšu-ibbišu) يعنى سماه إلهه . و (Sin-izkur) يعنى ذكر أى سمى سن . و (Adad) أو (Bēl) أو (Nabû-šuma-iškun) يعنى أثبت الاسم .

وأما أسماء (Adad-šama-īriš) يعنى طلب أدد الاسم و (Sin-šuma-īriš) يعنى طلب سن الاسم فضميرها إما أن الاله سمى الاسم وإما طلب وارثاً .

٤ — نجد صيغ كلمة (Kēnu) ومعناها صحيح فى بعض أسماء أكدية مثلها (Marduk-šuma-ukīn) و (Ištar-šuma-ukīn و Aššur-šuma-ukīn) و (Nabû-šuma-ukīn) و (Šamaš-šuma-ukīn) و (Nabû-zēra-ukīn) وكلها يعنى أن الآلهة خلقوا ذرية صحيحة وكلها أقوال الأب . وكذلك أيضاً (Nabû-išdaya-ukīn) يعنى صحح نبو أساسى والأساس هنا كناية عن الولد .

٥ — وفى بعض الاسماء عبر الاكديون عن فكرهم بأن الآلهة طلبوا ولادة الولد . ومنها قول الأب (Sin-apla-īriš) يعنى طلب سن الولد و (Adad-išdi-īriš) يعنى طلب أدد أساسى ومنها ايضا أقوال الاخوة التى فيها كلمتا (aḫa-īriš) أى طلب أخا وأسماء الآلهة الذين ذكروا فيها وهى (Sin و Ea) وغيرها .

٦ — وقيل أيضاً إن الآلهة يوجدون الأولاد مثلا (Nabû-šuma-ušabši) و (Nabû-zēra-ušabši) يعنى أوجد نبو وارثاً . و (Bēl) أو (Nabû) أو (ušabši Nergal) يعنى أوجد الرب وأوجد (Nabû) وأوجد (Nergal) وهؤلاء الأسماء أقوال الأب وقول الاخوة (Bēl-aḫa-ušabši) يعنى أوجد الرب أخا . وقول الأب أو الأخوة (Bēl-aḫḫē-ušabši) يعنى أوجد الرب إخوة .

٧ — وإذا ولد ولد ثان استعملت صيغة (išni) أو (uštašni) معناها ثنى وقيل (Išni-ili) أى ثنى إلهى و (Uštašni-ilum) أى ثنى الاله . وهنا هو قول الأب .

فصل الأدعية

إنا نجد عند الأكديين أسماء معناها أدعية . والواقع أن الأب أو الوالدين دعوا الاله قبل الولادة أن يعطيهما مولوداً فبعد الولادة صار هذا الدعاء اسم علم للمولود . مثالها الأسماء التالية :

أقوال الأب (Šumu-libši) يعنى فليكن وارث و(Šumi-libši) فليكن وارثى و(Ea-zēra-šubši) يعنى يا إله الذى اسمك (Ea) أوجد ذرية أى وارثا و (Adad-Šubši) يعنى يا ادد اوجد و (Nabû-šubši) يعنى يانبو اوجد و (Nabû-lû-mārûa) يعنى يا نبو لوكان ولدى و (Adad lû-zērum) يعنى يا أدد لو كان ذرية .

وأقوال الأخوة : (Sin-aḫa-šubši) يعنى ياسن أوجد أخا (Nabû-aḫa-rēmanni) يعنى يا نبو هب لى أخا و (Šamaš-aḫa-rēmanni) يعنى يا إله الشمس هب لى أخا . و (Aḫa-lurši) يعنى لو أتانى و (Lû-aḫu) يعنى لو كان أخ و (lû-aḫue) يعنى لو كان لى أخ . وأحياناً دعا الأب عند الولادة أن تكون الولادة سعيدة مثلا (Ana-šamšim-tiṣi) يعنى فليخرج إلى الشمس . و (Ana-nūr-šamšim liṣi) يعنى فليخرج إلى نور الشمس . و-Ana-nūr) (Sin-līṣi) يعنى فليخرج الى نور القمر .

فصل التمنى

إن أسماء الأعلام التى فيها تمنى لأنواع . توجد التمنيات لسلام الاولاد وصاحب العبد والملك والمدينة والمعبد .

والآن نذكر أولا التمنيات التى تخص الاولاد . مثالها قول الأب (Lišlim-kīnum) يعنى سلم الصحيح و(Enlil-šallim-apla) يعنى يا إله الذى اسمك (Enlil) سلم الولد . وقول الأخ (Ilu-šallim-aḫa) يعنى يا إله سلم الاخ. وقول الاب أو الاخوة(Nabû-aḫḫē-šallim)يعنى يا نبو سلم الاخوة.

وأقوال الأب (Liblut) أو (Lubalaṭ) يعنى فليكن بصحة و (Samaš liblut) يعنى ياإله الشمس فليكن بصحة وقول الاخوة (Nabû aḫa-ballit) يعنى يا نبو أعط الأخ صحة وأقوال الأب أو الأخوة (Nabû-balliṭsu) يعنى يا نبو أعطه الصحة و (Aššur-aḫḫē-ballit) يعنى يا أشور عاف الاخوة و (Nabû-aḫḫē-ballit) يعنى يا نبو عاف الاخوة وقول الأب (Edu-līšir) يعنى فلينجح الوحيد أى فليعط يساراً و (Adad-šumu-līšir) يعنى يا أدد فلينجح الوارث و (Nabû-zēru-līšir) يعني يا نبو فلينجح الزرع أى الذرية و (Aššur) أو (Bēl) أو (Nabû) أو (sin līšir) يعنى يا أشور أو يارب أو يا نبو أو يا إله القمر فلينجح . وقول الأخوة(Šīšir-aḫa)يعنى يسر الأخ .

وقول الأب (Lībūr) يعني فليفرح و (Lībūr-kīnu) يعنى فليفرح الصحيح و (Nabû-šumu-lībūr) يعني يا نبو فليفرح الوارث . وقول الأب (Sin-tabni-šuklil) يعني يا إله القمر خلقت فأكمل . وكذلك (Ligdeššir) فليقو . ويوجد التمنى لعمر طويل فى الأسماء الآتية (Enlil-šum-libbir) يعني يا (Enlil) فليكبر الوارث فى السن (Liltabrig) يعني فليكبر فى السن . أو (Liltabir-Samaš) يعنى فليكبر فى السن يا إله الشمس . وكان اسم ملك من ملوك بابل (Nabû-kudurri-uṣur) وهو مذكور فى أسفار العهد القديم . فسره العلماء يا نبو احم الحد اى حد البلاد لأن كلمة (Kudurru) معناها الحد فى بعض النصوص ولكن رأى الاستاذ (Ungnad) ان كلمتى (Kudurru) و (aplu) توجدان بمعني واحد ولذلك معنى اسم الملك يا نبو احم الابن او الوارث . ومثل آخر (Sin-tabni-uṣur) يعني يا سن خلقت فاحم وقول الاخوة (Nabu-aḫa-uṣur) يعنى يا نبو احم الاخ . وقول الاب أو الاخوة (Bēl-aḫḫē-uṣur) يعنى يا رب احم الاخوة . ونذكر هنا اسماً مشكوكا فيه وهو(Išallis-ilum) ترجمته على الأرجح يثلث الاله ولأننا قد سمعنا (Išni-ilu) وترجمته ثنى الاله أى وهب ولداً ثانياً نستنتج أن معنى يثلث الاله هو يهب الاله ولداً ثالثاً بعد ما ماتا اثنان .

باب أقوال الأب أو الولد أو غيرهما

إنه مشكوك أحياناً في قائلي هذه الأسماء وأما معناها فيشابه معنى الأسماء التي يشملها الباب السابق .

فصل الشكايات

إنه غريب أننا نجد شكايات في أسماء الأعلام، ولكن قد سمعنا أسماء مثل موهق وزعله من نجد وظلمتني من دمشق الشام وعند الأكديين توجد أسماء كثيرة يشكي فيها أو يتوجعون فيها . وسبب هذه الشكايات أحياناً معروف وهو إما الحوادث التي حدثت قبل الولادة أو عند الولادة أو بعد الولادة وإما حالة الناس النفسية وأحياناً لا يعرف السبب . مثال ذلك . قول الأب أو الولد (Ad-mati-ili) يعني الى متى يا إلهي (Am-meni-ilu) يعني لماذا يا إلهي . و(Immati-ammar) يعني متى سأرى . وقول الولد (Anah-ili) يعني تعبت يا إلهي وقول الأب (Inah ilum) يعني تعب ياإله وقول الولد (Il-wēdāku) يعني ياإله أنا وحيد وقول الأم (Ili-wēdima) يعني ياإله هو وحيدى . وتوجد جمل مثل الجمل الآتية (Arni-ul-īdam) يعني لاأعرف خطيئتي . و(Mīnu-ahti) يعني ماذا خطئت و(Mīna-ahṭi-ana-īli) يعني ماذا خطئت على الاله . و(Ali-tukulti) يعني أين توكلي . و(Lilmad-īlī) يعني ليعلمه إلهي .

وتوجد بين هذه الأسماء أدعية قد ذكرنا منها (Ili-naplisam) يعني يا إلهي التفت إلى بالرحمة و(Ili-amranni) يعني ياإلهي انظر إلى . وقول الأب (Rēmšu-ilu) يعني ارحمه يا إله وأما قول الولد فهو Ili-rēmanni يعني يا إلهي ارحمني و(Gamil-Sin-lūmur) يعني فلأرى نعمة سن . وكذلك الأسماء المركبة من كلمة (Silim) يعني سالم واسم إله مثل (Aššur) أو (Adad) أو (Šamaš) أو كلمة (ilu) . وقول الولد (Šamaš-šūzibanni) يعني ياإله الشمس نجني . وقول الأب أو الناس (Šamaš-qātsu-ṣabat) يعني ياإله الشمس امسكه من يده . و (Lippuš-ilum) يعني فليتنفس يا إله وقول الولد (Luppuš-ilum) يعني فلأتنفس يا إله .

ومن كل الأسماء التي تخص العدل أو الحق وهو بالأكدية (dīnu) والتي تخص النور نذكر منها التالية فقط (Ištar-dīna-ēpši) يعني يا (Ištar) أقيمي عدلا و (Šamaš-dīni-ēpuš) يعني يا (Šameš) اوجد لي حقي وقول الولد (Nabū-nūrka-lāmur) يعني يانبو فلأرى نورك. وفي بعض الأسماء يدعو الولد أن لا يخجل أي أن لا يخجله الاله مثلا (Aγ-abāš-īli) يعني لا أخجل يا إلهي و (Lā-tubāšami-Adad) يعني لا تخجلني يا أدد.

وفي أدعية أخرى يدعي الآلهة أن يعطوا الصحة أو العافية أو القوة أو المكافأة أو الثروة أو أن يقتلوا الأعداء. مثال ذلك قول الولد (Bēl-šullimanni) يعني يارب اعطني الصحة (كلمة (šullim) هي كلمة سلم العربية ولكن (šullim) هنا تخص الصحة أو العافية). و (Aššur-da''inanni) يعني يا أشور قوني و (Marduk-qīšanni) يعني يا مردك كافئني. و (Šušranni) (Mardnk) يعني اعطني الثروة يامردك. و (Nabū-nēr-dābibi) يعني يانبو انحر عدوي.

فصل أسماء الحمد

بهذه الأسماء يحمد الآلهة لأن رأى الولد أو سيرى الاله أو نور الاله أو لأن الآلهة سلموا الولد أو عافوه أو نجوه. وأحيانا هذا الحمد قول الولد وأحيانا قول الوالدين أو الناس. ومعنى الجملة رأى الولد الاله هو على الأرجح أن الاله سمع الدعاء. مثال ذلك: قول الولد Amur-Sin يعني رأيت إله القمر و (Amur-ilūsu) يعني رأيت اللهوته و (Amur-dannūsu) يعني رأيت قدرته و (Sin-nawir) يعني نور إله القمر. وقيل أيضاً (Bēlit-erēša) يعني هلت لي الربة (Šarrat-erēša) يعني هلت لي الملكة (والملكة هنا الالهة) ثم توجد كلمة (ušallim) تعني سلم وكلمة (uballiṭ) تعني عافى مع أسماء الآلهة وكذلك كلمة (išmē) تعني سمع مع أسماء الآلهة مثلا قول الوالدين أو الناس (Bēl-ušallim) أي سلم الرب و (Uballiṭsu-Marduk) يعني مردك عافاه و (Ištar-išmēšu) يعني سمعته (Ištar) و (Išme-Adad) يعني سمع أدد وقول

الولد(Bēli-išmeanni) يعنى سمعنى ربى وقول الوالدين أو الناس (Nabû-ušēzib) يعنى نجى نبو . وتوجد أسماء مثل (Ili-imnanni) و(Sin-imnanni) يعنى أحبنى إلهى وأحبنى إله القمر .

فصل أسماء التوكل

وهى (Aqāl-ana-Marduk) يعنى انظر الى مردك و(Ana-Marduk taklāku) يعنى أتوكل على مردك وقول الوالدين أو الناس (Takil-ana-ilišu) يعنى يتوكل على إلهه . و(Ili-īdanni) يعنى يعرفنى إلهى و (Nabû-īdanni) يعنى يعرفنى نبو . و(Atkal-ul-abāš) يعنى توكلت فلم أخجل و(Ana-ṣilli-Sin ēmid) يعنى اعتمدت على ظل سن واسم غريب هو (Sēpē Aššur aṣbat) يعنى مسكت قدمي أشور . وقول الولد أيضاً (Nabû uṣalli) يعنى صليت على نبو . ومن أسماء الحد أيضاً الأسماء التى فيها يقول الولد إن قصده أن يحمد الاله مثلا(Ludlul-Enlil) و(Ludlul-Sin) أى لأحمدن (Enlil) ولأحمدن سن و (Luštammar-Adad) لأعظمن أدد .

ومن هذه الأسماء أيضاً الأسماء التى تأتى على صيغة فعل الأمر . مثالها : (Ilak-mu"id) يعنى احمد إلهك . والأسماء المركبة من كلمة (kurub) أى بارك، وأسماء الآلهة . وكذلك(Pilah-Adad) يعنى أعبد أدد . و(Pilah-Sin) أى أعبد سن ونذكر فى آخر هذا القسم الأسماء التالية (Šumma-libbi-Aššur) و (Šumma-libbi-iliga) و (Ilu-kī-libbišu) ومعناها إن شاء أشور وإن شاء إلهى وما شاء الاله . وأتذكر أنى سمعت اسم ما شا لله عند عائلة عربية . وسمى الشاعر أبو العتاهية ابنتيه لله ومن الله .

القسم الثانى
أسماء أعلام معناها عامة

أما الأسماء التى تكلمنا عنها فى القسم الأول فمعناها أن الاله أو الالهة أو الوالدين عملوا شيئاً أو أن الناس قالوا إن شيئاً جرى أو أن الناس

أو الوالدين أمروا الولد أن يعمل شيئاً أو أن الولد يقول إني عملت شيئا أو سأعمل شيئاً وأما الأسماء التي يشملها هذا القسم فمعناها أن الآلهة عملهم أو صفتهم كذا وكذا ، وتلك تسمى أسماء القسم الأول أسماء خاصة وأسماء القسم الثاني أسماء عامة . ومع أنه يوجد هذا الفرق فان كل تلك الأسماء تشابه بعضها بعضاً . ولا ينبغي أن نذكر كل الأسماء العامة التي تقابل الأسماء الخاصة بل سنذكر بعضها فقط . وقيل فيها إن الاله لأب أو أخ أو ملك أو خالق أو معين وملجأ . ويوجد فرق بين الأسماء التي أضيف اليها ضمير وبين التي لم يضف اليها ضمير . مثال ذلك (Adad-abi) أو (Šamaš-abi) و (Marduk-abūšu) يعني مردك أبوه . وقول الولد (Ištar-ummi) وقوله أيضاً (Bēl-ili) يعني الرب إلهي و (Ištar-kima-iliya) يعني اشترهي كالهي . وقول الأبوين أو الناس (Sin-ilšu) أي سن إلهه و (Ištar ilšu) أي اشتر إلهه . ثم (Ištar-ēkalli) يعني اشتر هيكلي . أي معبدي (وهي كلمة شميرية ومعناها بيت كبير) و (Ašur-imeti) يعني أشور عمادي . و (Ašur-idi) يعني أشور يدي أي قوتي (Ašur-inaya) أي عيني (Ili-ḫāziri) يعني إلهي معيني وفعل (ḫazāru) معناه أعان كما هو معنى (arar) في العبرية وعذر في العربية القديمة قبل الاسلام (Mukīn-Aššur) يعني أشور مثبت (Anum-muballiṭ) يعني اله السماء محي .

وإذ قد ذكرنا فيما سبق (Ana-marduk-taklāku) أي توكلت على مردك فنذكر هنا (Mutakkil-Marduk) أي مردك موكل و (Sin-rabi) يعني سن هو عظيم و (Šamaš-abum) أي شمش هو أب و (Sin-aḫum) أي سن هو أخ و (Aššur-asûm) يعني أشور هو طبيب وإذ قد قيل (Sin-šar-īlī) أي سن هو ملك الآلهة و (Sin-šar-matim) أي سن هو ملك البلاد و (Šamaš-il-ilī) أي شمش هو إله الآلهة فهو مفهوم ولكن (Adad-pīm-ilī) أي أدد هو رئم الآلهة و (Ištar-rimti-ilī) أي اشترهي بقرة الوحش للالهة فهما اسمان غريبان يشيران الى القوة . ونذكر أيضاً (Itti-Sin-dīni) يعني عند سن حقي . و (Ina-pī-Marduk-dīnu) يعني في فم مردك العدل و (Ṭāb-palāḫ-ilī) يعني

طابت عبادة الاله . و (Ṭab-ṣilli-Šamaš) يعنى طاب ظل شمس . وتوجد أسماء هى جمل استفهامية نعرفها من الاسم العبرى (Mīkā'ēl) يعنى من كالاله وكذلك فى الأكدية (Mannum-kīma-ilīya) من كالهى و (Mannum-ki-Ištar) و(Man-ki-bēlī). وتوصف قدرة الآلهة فى الأسماء التالية (Ašur-kīna-rām) يعنى يحب اشور العادل و (Ilī-kīnam-īde) أى يعرف إلهى العادل (Nabû-dūr-maki) يعنى نبو هو جدار أى سند للضعيف و(Aḫi-ēdi-Šamaš) يعنى شمش هو أخو الوحيد أى المتروك .

القسم الثالث .

أسماء أعلام اسمية غير فعلية ولا جملية

فصل الأسماء التى تخص العلاقة بين الأولاد والوالدين وهى (Nūr-abim) أى نور الأب . و(In-abi-šu) يعنى عين أبيه . و (Dādiya) أى محبوبى .

فصل الأسماء التى تخص العلاقة بين الاخوة . وتفرق بين قول الاخوة وبين قول الوالدين . مثال ذلك: قول الاخوة (Aḫūni) أى أخونا و(Aḫātani) أى أختنا و (Ilini) أى إلهنا و (Iltani) أى إلهتنا و(Bēltani) يعنى سيدتنا و (Lamassani) أى ملاكنا . وقول الوالدين . (Aḫūšunu)أى أخوهم و (Aḫūšina) أى أخوهن و (Aḫāssunu) أى أختهم و (Aḫāt-aḫḫī) أى أخت الاخوة و(Ilušunu) أى إلههم و(Ilāssunu) أى إلهتهم و(Ilāssina) أى إلهتهن و (Bēlšunu) أى سيدهم و(Bēlissunu) أى سيدتهم . ونتعجب لأن الأولاد سموا آلهة وهذه هى مبالغة التسمية .

فصل أسماء التلطيف

مثال ذلك (Rubātum) يعنى أميرة و (Bēlum) أى سيد و (Bēltum) أى سيدة و (Lamassum) أى ملاك . و (Dāšpu) أى حلو و (Ḫidūtum) يعنى فرح . وقيل أيضاً (Awīlum-banûm) يعنى رجل حسن و Awīltum) banītum) يعنى امرأة حسنة و(Rāš-banûti) يعنى ذو الحسن و(Namrum)

للمذكر و (Namirtum) للمؤنث أى جوهر و (Lā-bištum) أى لا بأس.
واذا قيل (Bēlānum) وهو اسم اختلف العلماء فى تفسيره، فأظن أنه بلا شك اسم تصغير لأن الألف — نون كما قد قلت أداة التصغير.

وأما أسماء الأعلام المشتقة من أسماء الحيوان فمشكوك فى تفسير معناها. منها أسماء للطيف مثلا (Immerum) للمذكر و(Immertum) للمؤنث يعنى خروف ونعجة و (Ḫurāpum) يعنى خروف صغير (Ḫuzālus) للمذكر و (Ḫuzālatum) للمؤنث يعنى غزالة و (Šēlebum) أى ثعلب و (Šālebiya) و(Šēlebûtum) أى ثعيلب. وقيل أيضاً (Ḫumaṣīrum) و(Ḫamaṣīrum) و (Ḫabaṣīru) يعنى فأر و (Arnabum) أو (Arnabatum) يعنى أرنب و (Sūsatum) يعنى عثة و (Baqqum) يعنى بق والبق عند العرب القدماء هو الناموس. ومن الأسماء المشتقة من النبات سنذكر (Larindu) يعني رمانة وهو اسم صبية.

فصل إبدال الأسماء الفعلية اسمية

إننا قد قلنا فيما سبق إن اسم (Malak-'ēl) أى ملك الاله اذا اختصر صار مالك وابدل وزن فعل بوزن فاعل. والآن سنتكلم عما يقابل هذه العادة عند الأكديين. مثلا (Iddin-Ištar) يعنى وهبت اشتر وهو اسم فعلى الى جانب (Nidin-Ištar) يعنى هبة اشتر و(Nidnat-Sin) يعنى هبة سن و(Nidinti-Bēl) يعنى هبة الرب وهى أسماء اسمية. ونجد أيضاً (Nadin-Ištar) يعنى موهوب اشتر. وكذلك (Ibbi-Šamaš) يعنى سمى شمش الى جانب (Nabi-ilišu) أى مسمى إلهه. و(Nergal-ušēzib) الى جانب (Šūzab-Marduk) وترجمتها نجى (Nergal) ومنجى مردك. و (Ana-Sin-taklāku) يعنى أتوكل على سن الى جانب (Takil-ilišu) أى المتوكل على إلهه.

ملحق للفصل السابق

نذكرهنا أسماء معناها أن الطفل ولد الاله وهى (Apil-Šamaš) و(Pir'i-ilišu) أى نجل إلهه و (Mār-Šamaš) ونضيف اليها (Būr-Adad) أى عجل أدد (Kalbi Marduk) أى كلب (Marduk) وتتذكرون أننا تكلمنا عن اسم جلب الله

الموجود عند بدو فى الشام. و(Šū-Aššūr) يعنى ذو أشور و (Šat-Aya) أى ذات الآلهة التى اسمها (Aiya) و(Narām-Adad) يعنى محبوب أدد. وقد ذكرنا الأسماء التى تشير الى صفات الأولاد مثل الأحول والرماش وأرأس ولا يلزم أن نعيدها هنا. ومن الأسماء المكانية يكفى أن نذكر (Nippurû) و(Nippurītu) معناها ولد ولد وصبية ولدت فى مدينة (Nippur) ولكن إذ قيل (Mār-Purattim) أى ولد الفرات فمعناه ولد إله الفرات. ومن الأسماء الزمانية (Mār-isinni) يعنى ولد العيد و(Mār-ūm) يعنى ولد يوم العشرين ويظهر من ذلك أن يوم العشرين كان يوم عيد خاص. وتوجد أيضاً أسماء عائلات معناها وظيفة أو صنعة أو حرفة وأذكر هنا ترجمتها العربية فقط. وهى وكيل وأجير وطحان وطبيب وصياد وحداد وهلم جرا. ونعرف أن أسماء مثل تلك الأسماء توجد عند أمم كثيرة وهى الخيام والنجار عند أهل الحضر و (Lepèvre) أى الحداد عند أهل فرنسا و (Smith) و (Fisher) عند الانكليز والأمريكان وكذلك (Schmidt) و(Fischer) عند الألمان.

باب الأسماء التى معناها العوض

إننا نجد فى لغات عديدة أسماء بمعنى العوض وهى تعبر عن أن المولود عوض عن ميت. قيل باليونانية (Αντίπαερος) يعنى عوض عن الأب أى الأب الميت ويظهر من ذلك أن الأب مات قبل ولادة الطفل وباللاتينية (Restitutus) يعنى المرجع. وان سمى بالأكدية أسماء مثل جد وجدة وعم وعمة وخال وخالة فإنا نستنتج منها أن المولود سمى بها لكى يكون عوضا عن جد أو عم أو خال ميت أو جدة أو عمة أو خالة ميتة. وماعدا ذلك نجد عند الأكديين أسماء جلية تذكر بالأب أو بالأم أو بالاخوة. منها أسماء الشكاية والحمد والدعاء والتحية مثال ذلك (Pūḫu) أو (Pūḫānum) يعنى مبادلة و(Farībum) يعنى عوض الخسارة و(Abi-abu) أى أبو الأب و(Abi-umme) أى أبو الأم وكذلك (Aḫi-abi) أى أخو الأب و(Aḫāt-abiša) أى أختاً بيها. وكانت الأم اذا ملت زوجها قبل ولادة الطفل وعندها أولاد أخر تقول

(Abūāmu) أى أبوهم يعنى أبو الأخوة ويقول الأولاد (Abūnu) أى أبونا وطبعاً للمعنى أن الطفل عوض عن الأب المتوفى وقول الأولاد أيضاً (Kīma ahīya) و(Kīma-aḫum) وكمة(Kīma)هنا يعنى عوضاً عن . ومثال أسماء الشكاية كما يأتى (Ali-aḫu) يعنى أين الأخ و(Ali-aḫi)يعنى أين أخى و (Ali-abum) يعنى أين الأب و(Ali-ummi)يعنى أين أمى و(Ali-ellati) يعنى أين عائلتى. وشكى أب على وفاة ابنه الوحيد (Mannum-mēšu-lišṣur) يعنى من الذى سيحفظ الشريعة ومظنون أن هذه الجملة صارت لقب الإب .
ومثل أسماء الدعاء هنا (Rībam-ili)يعنى عوض لى يا إلهى أو(Ilu-lirīb)يعنى فليعوض الاله . ولكن اذا قيل(Erībam)أى عوض لى أو (Ili-erībam) يعنى عوض لى إلهى أو (Erība-Sin) يعنى عوض سن فهذه هى أسماء الحمد . وكذلك (Sin-aḫa-erība)يعنى عوض سن عن الأخ . وأسماء التحية كما يأتى: (Abi-ai-amši) يعنى لا أنسى أبى و (Aḫa-lā-amašši) يعنى لا أنسى أخى و (Kī-lamši) يعنى كيف أنسى واذا قيل (Abi-ilum) يعنى أبى هو اله و (Aḫum-ilum) يعنى أخى هو اله و (Ili-ummati) يعنى إلهى هو عائلتى و (Sin-ellatsu) يعنى سن عائلته ، فالمعنى أن الأب أو الأخ أو أحد من العائلة ذهب الى الآلهة فحيى المولود بهذه الكلمات .

باب أسماء العبيد

توجد أسماء عبيد كثيرة فى النصوص الأكدية ويقال انها تخص عبيداً . وذكرنا الفرق بين أسماء الأحرار والعبيد المستعملة عند العرب فيما سبق ولكن هذه الأسماء الأكدية لأنواع . توجد أدعية لسادة العبيد ولسيداتهم وكلمات التوكل عليهم وكلمات مدحهم . وفى تلك الأسماء كلمتا (Bēli و Bēlti) ليستا أسماء إله وآلهة ، بل معناهما سيدى وسيدتى . مثال ذلك (Bēli-libluṭ) يعنى فليحى سيدى(Lū-balṭat)يعنى لو كانت فى الصحة أى السيدة و(Bēli-līburram) يعنى فليتبسم لى سيدى و(Bēli-lībūr)يعنى فليتبسم سيدى . و(Lībūr-šadūni) أى فليتبسم جبلنا والجبل هو السيد و (Šī-lū-dārāt)يعنى لو بقيت هى دائما

أي السيدة و(Bēli-lū-dāri) يعني لو بقي سيدي دائماً وتدعى السادة بالأسماء التالية (Naplisi-bēlti) يعني التفتي الى بالرحمة ياسيدتي.(Bēlti-lā-tennenni) يعني ياسيدتي لا تغيريني . و (Bēl-qāta-ṣabbatanni) يعني ياسيد إمسكني من يدي ..

وكلمات التوكل مختلفة في أسماء العبيد وهي (Atkal-ana-bēlti) يعني توكلت على سيدتي و(Taklāku-ana-bēliya) أي توكلت على سيدي . و (Atkalši) يعني توكلت عليها أي السيدة و(Bēli-dūri) يعني سيدي هو سندي و (Ummi-šamši) والمعنى مفهوم لديكم وسميت السيدة هنا بالأم. و(Ummi-simti) يعني أمي هي زينتي . و (Bēltum-kīma-abi) يعني السيدة مثل الأب . و-Itti-bēli (ahūtu يعني عند سيدي تآخي ، وذكرت في نص أكدي عبدة اسمها -Muti) (bāšti يعني زوجي ملاكي. ويظهر من ذلك أن سيد العبدة تزوجها فهي اختارت اسماً جديداً .

ومن أسماء التعظيم نذكر (Ili-awīlim-rabi) يعني إله السيد لعظيم . و (Nadān-bēlti-rabi) يعني هبة السيدة لعظيمة .

ملحق أسماء الموظفين

إنه يوجد نوع من الأسماء الأكدية وهو يخص موظفي الحكومة . والمظنون أن هذه الأسماء اختيرت عند ما وظف الرجل . وأما معاني تلك الأسماء فلا تختلف عادة عن معاني الأسماء الأخرى . مثال ذلك الأسماء التالية . (Hammurabi-lū-dāri) أي لو بقي حمورابي دائماً. ومعروف لديكم أن حمورابي كان ملكا مشهوراً في بلاد بابل الفي سنة قبل الميلاد تقريباً . وكذلك -Sin) (mātka-uṣur) ياسن احم بلادك و(Aššur-bēla-uṣur) يعني يا أشور احم السيد . و(Marduk-šarru-eṣur) أي يامردك احم الملك . و(Šarru-lū-dāri) أي لو بقي الملك دائماً. و(Šulmu-bēli-lāmur) يعني فلأر سلام السيد . و (Šarru-nūri) يعني الملك هو نوري .. و (Taklāk-ana-šarri) يعني توكلت على الملك

و(Šarru-itriya) يعنى للملك معى و(Dannu-Šarru) يعنى للملك قوى. وأيضاً (Mannu-Ki-Šarri) يعنى من مثل للملك. وهلم جرا. وقد فهمتم أن الأسماء الأكدية أغلبها يختلف عن الأسماء التى تستعمل عند الأمم السامية الباقية وخاصة عن الأسماء العربية. وسبب هذا هو تأثير الأمة الشميرية على الأمة الأكدية.

ونستنتج من ذلك أن كثيرين من الأكديين إما كان أصلهم من الشميريين ويتكلمون باللغة الأكدية واما اذا كان أصلهم أكديا كانوا يترجمون الأسماء الشميرية الى لغتهم.

الأسماء العبرية

انه توجد أسماء أعلام عبرية فى أسفار العهد القديم وفى النصوص الآرامية التى كشف عنها فى مصر والتى أصحابها يهود مهاجرون ثم فى نقوش عبرية وفى كتب عبرية ألفت بعد العهد القديم. ولكن الأسماء التى تخصنا هنا هى الأسماء الموجودة فى أسفار العهد القديم. ومعانى تلك الأسماء بعضها يشابه معانى الأسماء الأكدية وبعضها يشابه معانى الأسماء العربية أما صيغ الأسماء العبرية فهى فعلية أو اسمية أو جملية والجمل التى نجدها هنا هى اسمية أو فعلية وقد رأينا أن الأسماء الجملية كانت تستعمل كثيراً عند الأكديين وكان العبريون يستعملونها أيضاً. ولكن هذه الأسماء بالعادة مركبة من كلمتين فقط لا من ثلاث كلمات. وكذلك استعملت عند الآراميين وعند أهل الحبشة ونعرف أنها قليلة عند العرب بيد أنها توجد فى الألقاب مثل تأبط شراً وجاع قمله. وإذا وجدنا أسماء مثلها عند الصفويين وهم عرب فانا نستنتج أنهم استعاروا تلك الصيغ من جيرانهم أى الآراميين أو العبريين. والفعل الذى فى هذه الأسماء إما الماضى وإما المضارع والماضى: يشير الى أسماء الحمد والمضارع يشير الى أسماء التمنى.

أما معانى الأسماء فهى فى الأصل معروفة للوالدين وكان يختار الأب الاسم لاجل المعنى. ولكن أحياناً نسى المعنى واختار الأب اسم أبيه لولده

فانتشرت هذه العادة عند العبريين المهاجرين ، وكما تعرفون عند العرب أيضاً وسماها العلماء (Papponyma) أى التسمية باسم الجد ، وكثيرا ما لم يفكر الأب فى معنى الاسم بل اختاره لأنه اسم أبيه . وتوجد خاصة فى هذه التسمية وهى أن الطفل يسمى باسم جده بعد موت الجد : لأجل اعتقاد الناس أن نفس الجد تحى فى حفيده ، وأن النفس فى الاسم . وإن سمى الطفل باسم جده ، والجد بعده حى فهذه التسمية مثل التمنى أن يموت الجد .

والأسماء العبرية كانت معانيها فى الزمان القديم على الأغلب تخص الحياة فى الدنيا ثم صار العبريون يفضلون الأسماء الدينية . وقد استخدموها للمذكر وللمؤنث .

وقبل ما تفسر الأسماء العبرية الأصلية نذكر الأسماء الأجنبية التى كانت تستعمل عندهم . الأسماء المصرية القديمة هى الآتية . (Mōšè) يعنى موسى و(Mōšè) اختصر من اسم مركب مثلا (Tuthmōšè). ثم (Pīnhās) معناه العبد الأسود فى اللغة المصرية القديمة . ويمكن أن (Aharōn) أى هارون يكون اسما مصرياً ، ولكن مشكوك فى معناه واشتقاقه . والاسم الذى كتب (أ س ر) وحركه العلماء العبريون (Assīr) يمكن أن يكون نطقه الأصلى (Usīr) يعنى (Osiris) . واسم (Hūr) على الأرجح اسم الآله المصرى القديم (Ḥorus) ، ويوجد أيضاً اسم مركب من جزء مصرى وجزء عبرى وهو (Pūṭī'el) معناه الذى وهبه الآله لأن المقطع (pu) اسم الوصل ومقطع (ṭī) معناه وهب . ثم توجد أسماء آرامية وأكدية وفارسية ونذكر منها فقط (Zrubbābel) و(Mordekhai) و (Bilšān) وهو(Bēlšunu) ومعروف لديكم الآن أن معناه ربهم أو سيدهم .

ونذكر هنا أيضاً الكلمات التى تعبر عن الاله فى الأسماء العبرية وهى أب وأخ وعم و (ēl) و (Yahwè) . واختلف العلماء فى تفسير الكلمات أب وأخ وعم . كأن من قال إن الأخ هو الآله ومن قال إنه الانسان . مثلا (Aḥī-melekh) تفسيره إما أخ الملك والملك هنا الاله وإما أخى هو الملك

وترون أن الفرق فى الصيغة فقط لا فى المعنى ، والمعنى هو التآخى بين الإله والإنسان ، ووجد عند أهل قرطاجنة اسم معناه أخت الملك أى الآله حتى عند أهل الحبشة استعملت أسماء مثل (Eḥwa-Krestos) و (Eḥta-Krestos) معناها أخ المسيح وأخت المسيح . وعلى الأرجح استعمال الكلمات أب وأخ وعم عند العبريين يشير إلى الآله .

والحركة ī التى توجد فى كثير من هذه الأسماء هى إما ضمير المتكلم واما من بقايا علامات الجر الخاصة بالملكية . (genitive) فصارت ياء الفصل بين جزءى الأسماء فقط لأن العبريين ضيعوا التنوين ، والفرق بين الرفع والجر والنصب. وتطور اللغة هذا يشابه تطور اللهجات العربية ، والكلمة (*'ēl*) معروفة لديكم. وأما اسم الاله اليهودى وهو (Yahwè) فاشتقاقه مشكوك فيه وكتب العلماء الأوربيون كتباً ومؤلفات لا تحصى عن صيغة هذا الاسم ومعناه . وكان من اشتقه من (Dyaus) وهو آله السماء عند أهل الهند والأمم الآرية فى الشرق ، وهو (Zeus) عند اليونان القدماء . ولكن هذا الاشتقاق لا يرجح وكان من قال ان (Yahwè) وزن يفعل وهو فى العبرية يفعيل لفعل (hāwā) وأن (hāwā) و (hāyā) لها معنى واحد أى (كان) أما (hāyā) فكلمة عبرية و (hāwā) فعل آرامى . فاذاً (Yahwè) معناه يكون أى يوجد ، وأحيانا يستعمل الفعل المضارع كاسم نحوى مثلا يغوث ويعوق وهما إلهان عند العرب قبل الاسلام . و (Yahwè) هو الاسم الأصلى ولكن اليهود حركوه (Yehowā) بحسب كلمة (*adonai*) يعنى الرب لأنه لم يجز عندهم أن ينطقوا اسم الاله . وفى أسماء الأعلام اختصر صيغة (Yahwè) فصارت (Yāhū) أو (yāu) أو (yēho) أو (yo) أو (yā) . وسنذكر مثال ذلك فيما بعد . واختصار الأسماء للتصغير وللتلطيف كان شيئاً اعتياديا عند العبريين . وصيغ الاختصار كما يأتى :

١ — حذف اسم الآله فيبقى الجزء الثانى كفعل مثلا (Nāthān) اختصار (Nethan-'ēl) يعنى وهب الاله أو أبدل الفعل اسماً مثلا (Zekhr) أى ذكر وهو اختصار (Zekharyāhū) أى ذكر (Yawè) .

٢ — أضيفت أداة التلطيف للجزء الباقي مثلا (Zikhrī)

٣ — استعملت صيغة فعول وقيل (Zakkūr)

٤ — اختصر الجزء الباقي وأضيفت أداة التلطيف وقيل (Zakkai)

وأما حذف جزء اسم فهو معروف عند كل الأمم السامية. قد رأيناه عند الأكديين، وكما نعرف (وهب) اختصار (وهب الله) و(عبد) اختصار (عبد الله) أو (عبد مناة) و(سعد) اختصار (سعد اللاة) وهلم جرا. وعند أهل الحبشة نجد (Tasfā) يعني رجاء وهذا اختصار (Tasfā-Māryām) يعني رجاء العذراء أو (Tasfā-Ḥawāriyāt) يعني رجاء الحواريين و (Sebḥat) يعني سبحان وهذا اختصار (Sebḥat-la'ab) يعني سبحان الأب. ومن أسماء التلطيف اسم (Bēbrei) مفهوم وهو مثل بية عند العرب ولكن لا نعرف الصيغ الأصلية لأسماء التلطيف التالية: (Šaušā) أو (Šūšā) و (Šāšāī) و(Šīšā) و(Zāzā) و (Zīzā) كلها من كلام الأطفال على الأرجح.

وننتقل الى أقسام الأعلام عند العبريين وتقسمها بحسب المعاني لا بحسب الصيغ لأننا قد تكلمنا عن الصيغ في المقدمة، والصيغ معروفة لديكم وواضحة بنفسها. وعندنا الأسماء الدينية والأسماء الدنيوية، والأسماء الدينية لربعة أنواع وهي:

١ — أسماء الشهادة أعني الأسماء التي يعبر فيها عن العبادة وعن البر

٢ — أسماء التوكل

٣ — أسماء الحمد

٤ — أسماء التمني. والأسماء الدنيوية هي الأسماء الزمانية والمكانية وأسماء صفات الأولاد وأسماء الحيوان والنبات.

الأسماء الدينية أكثرها مركبة من الكلمات أب أو أخ أو عم أو (ēl) أو (Yāhū) أي (Yahwe) وكلمة أخرى وقليلا ما توجد فيها أسماء آلهة كنعانية مثلا (Adon) و (Ba'al). كان (Adon) آله الأكرتيين والفينيقيين

والكنعانيين وهو آله الخريف والربيع إله يموت ويقوم من بين الأموات وسماه اليونانيون (Adonis) وكان (Yahwè) إله موسى وبنى اسرائيل عندما دخلوا فى بلاد فلسطين أى بلاد كنعان. ولكن الكنعانيين كانوا يعبدون أبعالا مكانهم أى أمكنة عبادتهم جبال وعيون وشجر. فتعلم بنو اسرائيل تلك العبادة فسموا أولادهم بأسماء فيها كمة (بعل) ولكن الأنبياء أبغضوا عبادة الأبعال ودعوا الى عبادة (Yahwè) الذى هو إلههم الوحيد وهو كما قيل فى سورة التوحيد إله أحد إله صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤاً أحد.

- نذكر الآن مثال أسماء الشهادة وهى (ʿAbdī-ʾlē) أى عبد الآله و (ʿEbhedh-melekh) يعنى عبد الملك أى الاله و (ʿObbadhyā) يعنى عبد (Yahwè). والصيغ المختصرة (ʿEbhedh) و (ʿAbhdā) و (ʿAbhdon). ثم (Es-baʿal) عوضاً عن (Is-baʿal) وكلمة (Is) تعنى رجلا ولذلك ترجمة (Es-baʿal) هى ذو بعل؛ ولأن هذا الاسم يشير الى عبادة وثنية غيره الأنبياء فجعلوه (Is-boseth) يعنى ذو العيب. و (Abhī-ēl) معناه إما الاله هو أبى أو هو الأب. و (Ēl-ī-ēl) يعنى الالهى. و (Elīhū) يعنى هو الاله أو هو إلهى و (Yōhū) معناه (Yahwè) هو ولأن (Yēhū) عوضاً عن (Yōhū) وهذا هو يخالف الحركات كما أن (Yoshūʿa) وهو اسم خلف النبي موسى صار (Yēshūaʿ) وهو اسم المسيح ومعنى هذا الاسم (Yahwè) هو المعين. إننا قد ذكرنا اسم (Mīkhāʾēl) ويوجد أيضاً (Mīkāyāhū) أى "من مثل (Yahwè)" والصيغ المختصرة (Mīkhā) و (Mikhal-Mikhal) اسم صبية واقترح عالم المعانى مفسراً هذه اللام أنها أداة التلطيف كما هى فى لغات آرية. ثم (Abhīrām) و (Abhrām) و (Abhrāhām) معناها الأب أى الاله تعالى و (Abrāhām) صار ابراهيم عند العرب والصيغة مشكوك فيها واختلف العلماء فى تفسيرها ولكن على الأرجح (Abhrāhām) اشتق من (Abhrām) وكلمة (Rām) معناها تعالى. إن اسماً عبرياً معروفاً جداً عند أهل أوربا هو (Elizabeth) وصيغته الأصلية (Elīsebhaʿ) واختلف العلماء فى تفسير

معناه واذا قيل إن للمعنى هو إلهي هو الكمال فأظن أن هذا صحيح . ويوجد أيضاً (Yehošebha') والصيغة المختصرة (Shebha') .

نذكر الآن بعض أسماء التوكل . وهي (Gērā) وهو اسم مختصر معناه جار الاله وكلمة جار تشير على حليف . وسمعت اسم (Gārāllāh) عندالعرب . و(Dodhiyyāhū) و (Yĕdaīdhyā) معناها محبوب (Yahwè) وكان (Yedhidhyā) لقب الملك سليمان والصيغ المختصرة (Dodho) و (Dodhai) وإن قيل (Beṣal'ēl) يعنى فى ظل الاله فهو تقليد اسم أكدى . والمظنون أن (Bēṣai) و (Ṣillethai) صيغتان مختصرتان لذلك الاسم . وقد ذكرت فيما سبق لله وهذا هو اسم ابنة الشاعر أبى العتاهية . وكذلك نجد فى العبرية (Lā'ēl) و (Lemū'el) أو (Lemo'ēl) أى للاله (Abhiṭobh) يعنى أبى هو طيب ثم (Ahīṭobh) يعنى أخى هو طيب وكما قلنا الأب والأخ هنا الاله . و (Ṭobiyyāhū) يعنى الطيب هو (Yahwè) و(Re'ū'ēl) يعنى إما الاله هو خليل وإما خليل الاله . وإن أسماء عديدة تعبر عن أن الاله يعين . وهى مركبة من كلمات معناها الاله وكلمتى ('ezar) و(Šūac) معناها العون وتلك الأسماء كما يأتى : (Abhi'ezar) و (Ahī'ezar) و (Elī'ezar) و(Abh šūa') و (Yĕhošūa) وصيغها المختصرة هى ('Ezer) و (Ezrā) و(Ezrī) و (Šū'ā) وكلمة (peleṭ) تعني أيضاً عوناً والطاء فى هذه الكلمة أبدلت من التاء كما نرى من فعل أفلت العربى . والأسماء العبرية التى توجد فيها هى (Elīphelet) و (Palṭī'ēl) والصيغ المختصرة (Peleṭ) و (Palṭī) و(Eliṣūr) واختصاره (ṣūr) يعنيان أن الاله صخر أى سند قوى . ان كلمة (ṣūr) معناها صخر واشتق منها اسم مدينة صور فى سوريا . وكلمة (šūr) معناها جدار ولذلك الاسم (Abhīšūr) يعنى أبى أى إلهى هو جدار أى سند ثم يعبر فى بعض الأسماء عن أن الاله لقوى . وهى ('Uzzī'ēl) و('Uzziyyāhū) و(Ḥizqiyyāhū) وصيغتها المختصرة هى ('Uzzā) و ('Uzzī) و (Ḥizqī) و (Ṣidhqiyyāhū) يعنى (Yahwè) هو عادل أو منعم . واسم (Yo'ēdh)

يعني (يشبه) ويشير الى أن الآله يشاهد المساكين ويرى بلاياهم ويعينهم. وكلمة (Ḥēleq) تعني النصيب وقيل في الأسماء (Hilqiyyā) و (Ḥēleq) و (Ḥelqī) إن الاله نصيب الانسان أي معين له. وكلمة (Šālem) طبعاً معناها سلام وتوجد في الأسماء (Abšālōm) و (Šelomīn) و (Šelomī) ومعروف لديكم أن (Šelomoh) هو الاسم العبرى للملك سليمان و(Ahīno'am) و (Ahīno'am) و (No'omī) و(Na'am) معناها أن الآله منعم. وقيل أيضاً إن الاله هو النور والأسماء (Urī'ēl) و(Uriyyāhū) و (Urī) و(Ur) لاتشير الى كلمة (ūr) أي النار بل الى كلمة (ōr) أي النور. وفي الاسمين (Ahīšahar) و (Šeharyā) نجد كلمة (Šahar) التي في العربية سحر أو فجر.

ومن أسماء التوكل تنتقل الآن الى أسماء اخذ. إننا قد قلنا إن هذه الأسماء يستعمل فيها الفعل الماضي لأن الناس حمدوا بها الآله لما قد عمله. قيل عند العبريين أيضاً إن الولد هو وهب الآله ولذلك نجد الأسماء التالية (Elnāthān) و (Nethan'ēl) يعني وهب الآله (Nethanyāhū) أي وهب (Yahwè) و(Nethanmelekh) أي وهب الملك وهو الآله و(Mathathyāhū) أي هبة (Yahwè) وصيغها المختصرة (Nāthān) و (Mattenai) و (Matthān) وفي اسم (Yo'āš) أو (Yeho'āš) نجد كلمة كانت معروفة في العربية القديمة وهي أوس يعني وهب ولذلك (Yo'āš) يعني وهب (Yahwe) و (Berāyā) يعني خلق (Yahwe) و(Asā'ēl) يعني عمل الآله و (Ma'aseyā) يعني عمل الآله. وقيل أيضاً (Elpā'al) أي فعل الآله. وفعلا (bānā) و (qānā) معناها على الأرجح خلق ولذلك (Elqānā) يعني خلق الآله و (Benāyā) يعني خلق (Yahwè) وإن قيل (Amaryā) يعني أمر (Yahwè) فالمظنون أن الآله أمر أن يولد الولد. وقيل (Ebyāsāph) و (Ebyāsāph) أي زاد الآله إذا ولد ولد ثان أو ثالث أو أكثر ونلاحظ هنا أن اسم (Yosēph) وهو يوسف هو الفعل المضارع في العبرية وهو اسم تمنى والنتيجة أن الوالدين تمنيا

أن يزيد الاله لهم ولداً . وأما الأسماء (Šelemyāh) و (Šillēm) و (Šallūm) فهى أسماء العوض لأن كلمة (Šillēm) معناها هنا عوض وقد رأينا أن أسماء مثل ذلك اختيرت بعد موت الأب أو عضو آخر للعائلة . وكذلك الأسماء (Neḥemyā) وصيغها (Naḥum) و (Nāḥūm) و (Naḥamānī) تدل على العوض لأن معناها تخص التعزية . والحمد للاله بعد ما أعان يوجد فى الأسماء التالية (El'āzār) و ('Azar'ēl) و (Azzūr) . والاسم المعروف المكتوب باللاتينية (Haadrubal) صيغته الأصلية (عزربعل) يعنى أعان بعل (Hasdrubal) و (Hannbal) كانا قائدى أهل قرطاجنة فى محاربتهم أهل روما واسم (Hannibal) يعنى رحم بعل لأن كلمة حن رحم وكذلك (Hoša'yā) و (Hosēa') و (Yo'āš) معناها أعان (Yahwē) وكلمة (ūš) على الأرجح كلمة غاث العربية و ('Azrīqām) يعنى قام عونى . و (Šemaryā) يعنى حفظ الاله واختصار هذا الاسم (Šimrī) و ('Aqqūbh) يعنى صيغة التخفيف لأسماء وجد فيها نعل عقب أى حمى أو حفظ ولكن لم يوجد فى أسفار العهد القديم هذا الفعل ولا الأسماء الكاملة التى هو فيها بل توجد تلك الأسماء فى النصوص التى وجدت فى مصر (Ya'aqobh) يعنى فليحفظ أو فليحم وهذا الاسم للتمنى . و (Peth̲aḥyā) أى فتح (Yahwē) يعنى فتح الاله الرحم . واسم (Elyādhā) أى علم الاله وصيغتاه اختصرتان (Yādhūa') و (Yādha') تدل على عناية الاله لأن فعل (Yādha') أى علم معناه فى العربية أيضا اعتنى أو اهتم . و (Berekhyā) يعنى بارك (Yahwē) أو هو اسم الحمد وأما (Bārūkh) يعنى مبروك هو اسم التمنى معناه فليكن مبروكا . و (Eldādh) يعنى أحب الاله كلمة (dādh) وكلمة (ود) العربية قريبتان بعضهما من بعض . و (Zeraḥyā) يعنى أشرق (Yahwē) وبالاختصار (Zeraḥ) وتوجد أسماء عديدة معناها أن الاله سمع الدعاء ولا ينبغى أن أذكرها كلها بل اكتفى بذكر (Šim'on) فقط وهو سمعان فى العربية .

وقد ذكرنا (Zekharyā) أى ذكر (Yahwē) والصيغ المختصرة . وذكرنا أيضاً (Hannibal) يعنى رحم بعل اسما بونيا ويوجد عند العبريين (Ḥannīēl)

و (Yoḥānā) و (Ḥānān) . وأما (Gabrī'ēl) فتفسيره إما رجل أي ذو الاله وإما قوى الاله أو الاله هو جبار .

أسماء التمنى

إن أسماء التمنى وأسماء الحمد تشابه بعضها بعضاً ، ولذلك نذكر هنا معانيها العربية فقط وهى : فليبارك (Yahwè) فليسند (Yahwè) . (فليحم) أى الاله . (فليمنع) أى الاله . فلي (Yahwè) . فليرحم الاله . (فليرجع) أى الاله يعنى فليتب (فليفتح) أى الاله . فليقم (Yahwè) ولكن يجوز أن تفسر الأسماء (يعقوب) و(إسرائيل) و(اسماعيل) و(اسحاق) بالدقة لأن العلماء اختلفوا فى تفسيرها أحيانا ، ولأنها أسماء مستعملة عند العرب أيضاً . إننا قد قلنا إن معنى فعل (ع ق ب) هو حفظه ولذلك (Ya'aqobh) يعنى فليحفظ أى الاله . وهو اسم عبرى لا عربى ويرجح أن يعقوب هو الكلمة العربية يعقوب ومعناها الحجل المذكر . واسم (Yisrā'ēl) معناه على الأرجح فليملك الاله . وفى الواقع نجد اسم يملك عند أهل تدمر وكتب بحروف يونانية ولاتينية (Gamblichos) : و (Yišmā'ēl) يعنى فليسمع الاله . وعرب فصار اسماعيل واسماعين . وأما اسحاق فصبغة هذا الاسم العبرية (Yiṣḥāg) وكتب أيضا (Yisḥāg) ومعناه فليتبسم أى الآله يعنى فليكن لطيفاً أو منعا أو رحيا .

الأسماء الدنيوية

إننا قد قلنا إن الأسماء الدنيوية تشمل أسماء مكانية وزمانية وأسماء الحيوان والنبات. وسأذكر هنا الأمثلة الآتية . (Armonī) أى (البلاطى) يعنى الذى ولد فى البلاط . (Ḥaggai) أى (العيدى) يعنى الذى ولد فى يوم العيد (Šabbethai) أى (السبتى) يعنى الذى ولد فى يوم السبت . ثم أذكر أسماء الحيوان مثل (Layiš) يعنى (ليث) وليث هو اسم عربى أيضاً و (Ze'ēb) يعنى (ذئب) وهو اسم عربى أيضاً و (Ṣebbīyā) يعنى (غزالة) وغزالة اسم عربى و (Immēr) يعنى الخروف، وحمل اسم عربى و (Raḥēl) يعنى نعجة صغيرة

ورحيلة اسم عربى و (Ḥamor) يعنى حمار وحمار اسم عربى أيضاً و (Hēzir) يعنى خنزير وخنزير اسم عربى أيضاً ، وهذا الاسم يعبر عن سرعة الخنزير البرى وخطورته . و (Šāphān) أى وبر ووبر اسم عربى و ('Akhbor) يعنى فأر وفأر إسم عربى و ('Urēbh) يعنى غراب وغراب اسم عربى أيضاً و(Yonū) يعنى حمامة ، وحمام وحمامة اسمان عربيان و (Ṣippōrā) كانت امرأة النبى موسى ، ومعنى الاسم هو عصفورة ، وعصفور اسم عربى و (Naḥāš) يعنى الحية وحية وحنش وأفعى أسماء عربية و (Nūn) يعنى سمك وسمك ليس اسماً عربياً لكن يوجد ذو النون و (Pur'oš) يعنى برغوث ووجد الشيخ برغوث فى ساحل البحر الأحمر . ونعرف أن البدو يخافون من البرغوث لا من القمل وإذا سموا الولد برغوثا اشتهوا أن يخاف منه الأعداء . ومن أسماء النبات نذكر (Tāmār) يعنى نخل و (Yered) يعنى ورد ووردة اسم عربى أيضاً و(Darda') يعنى شوك. ثم نذكر بعض أسماء القرابة مثلا (Aḥyōn) و(Aḥyān) يعنى أخى أو أحسن أخيان و (Bekhōrath) يعنى بكورية .

ولما تسلط الروم على بلدان الشرق اختار كثيرون من اليهود أسماء يونانية . أو غيروا الصيغ العبرية بحسب نطق الأوربيين فكتبوا (Sīmon) عوضاً عن (Šim'on) و (Isāk) عوضاً عن (Yiṣḥāq) . وكذلك سمعت أن مصريا اسمه نعمة الله كان يلفظ اسمه Nēmatülla .

أسماء الأعلام النبطية

سبق أن ذكرنا أن النبط كان أصلهم عربياً ولكن أخذوا الخط واللغة المستعملة فى نقوشهم من الآراميين . كانت المملكة النبطية قوية فى القرن الأخير قبل الميلاد وفى القرن الأول بعده . نخاف منهم أهل روميا فأرسل قيصر (Trajanus) قائده مع عسكر كبير الى بلاد سوريا فانهدمت المملكة النبطية فى سنة ست ومائة . ودخلت عشيرة النبط والعشائر التى تحالفت معهم فى بلاد الحضر فأسسوا قصبتين احداها تسمى (Hegra) والأخرى (Petra) و(Hegra) اشتقت من اسم عربى أى حجر ومكانها هو الذى يسمى الآن بمدائن صالح فى الحجاز

الشمالي و (Petra) اسم يوناني معناه الصخر : ومكانها هو الذي يسمى الآن بوادي موسى في جنوب فلسطين . وتوجد الآثار المهمة للنبط في (Petra) وفي (Hegra) . ولما دخلوا وسكنوا في بلاد الحضر قبلوا الخط الآرامي ولهجة آرامية فصارت هذه اللهجة لغة الدولة ولغة التجارة فيما يظن وأما لغة العامة فقد استمرت عربية ، وهذا يظهر من أسماء الأعلام التي كلها تقريباً عربية .

ولما عاشر النبط أهل الروم والعبريين والمصريين والآراميين أخذوا أسماء قليلة منهم ويمكن أن بعض هؤلاء الأمم سكنوا في مملكة النبط فكتبت أسماءهم في النقوش النبطية . وكتبت النقوش بالحروف الصامتة غير محركة وأحيانا كتبت الواو مشيرة على ū أو au وتوجد أسماء أصلها يوناني وأصلها لاتيني . إني وجدت ثلاثين مثلا تقريباً وسأملي مسائل لكم بعضها بالحروف الصامته ثم أذكر الصيغ الأصلية . وهي (ا پ ل و ن ى س) يعني (Apollonios) و (ب س س) يعني (Bassus) و (ج ى س) يعني (Gaius) و : ى ل ى : س يعني(Julius)و(ل و ق ى س) يعني (Lucius) و(م ر ق س) يعني (Marcus) و (ق ز م س) يعني (Kosmas) و(ر و ف س) يعني (Rufus) و (ت د س ى س) يعني (Theodosios) .

والأسماء العبرية الموجودة في نقوش نبطية هي (Daniyēl) و(Menaššē) و (Nāthān) و (Šabbēthai) واسم كتب ش ب ى ت ولفظه على الأرجح شَبَيْت أو شَبَّيْت وذكر أن صاحب اسم (شبيت) كان يهوديا لكن صيغة اسمه هي نبطية . والمظنون أن (Daniyēl)و(Menaššē)و(Nāthān) كانوا يهودا أيضا لأن اليهودية انتشرت في بلاد النبط وفي تدمر وفي كل بلاد العرب كما تعرفون وكانوا في خيبر وفي اليمن . ولا أظن أن النبط كانوا يختارون أسماء يهودية لأولادهم ، وأما اليهود أنفسهم فكانوا يستعملون أسماء مأخوذة من الأمم التي بينها مسكنهم ويشير الى مصر الاسمان (ع ب د ا ى س ى) و(ع ل ى م ت ا س) يعني عبد الالهة التي اسمها (Isis) ومعنى الاسم الثاني هو غليمة (Isis) أي أمتها ونعرف أن (Isis) كانت تعبد في (Petra) ووجد

اسم (Tapis) فى بلاد النبط وهذا اسم مصرى أيضا يعنى ذات الاله الذى اسمه (Apis) وأما الأسماء الآرامية فمشكوك فيها وهناك اسم واحد فقط وهو (ت و ر ا) ينطق تورا يعنى الثور هو آرامى أصلى . ونضيف الى هذا مخربشة نبطية نصها (ش ل م) (ا س ك ر س) (ب ر) (ف ر س ا) تقرأه شلام أسكرس ابن الفارسى وأظن أن صاحبه كان فارسيا سافر الى بلاد النبط وأن أسكرس و(Xerxes) اسم واحد نعرف أن فرساً جاءوا الى مكة والى المدينة فى زمان النبى وكذلك جاء أسكرس إلى (Hegra) .

وقبل ما نذكر الأسماء العربية الموجودة فى النقوش ينبغى أن نلاحظ نوعاً خاصاً للاسماء وهو يشمل أسماء مستعملة للمذكر والمؤنث . وهذه الأسماء تشير الى صفات أى صفات النفس وصفات الجسم . وصفات النفس هى بالعربية حب وخلد وحسن ولطف وملح ورؤف . وسمى بها البنون والبنات ويظهر هذا إما من النصوص النبطية اذ وجدت كلمة (ب ر ت) أى ابنة بعد الاسم وإما من نقوش يونانية وجدت فى بلاد النبط ونقلت فيها أسماء عربية الى اليونانية ، وهو كما يأتى : إذا كان الاسم مذكراً أضيف مقطع (os.) وهو علامة المذكر . واذا كان الاسم مؤنثاً أضيف مقطع (ē-) أو (a.) وهو علامة المؤنث . مثلا اسم حن يعنى رحمة نقل الى (Ennos) و (Ennē) واسم حسن نقل الى (Osnos) و (Osnē) وصفات الجسم يعبر عنها بوزن أفعل الذى وجد فى أنيب وأرأس وأسمن وأسنم وأشعر وأسود كلها أسماء للمذكر وللمؤنث . وهناك مثل كتب بحروف يونانية وهو (Aniabos) و (Aniabē) ونضيف هنا (Akrabos) و (Akrabē) أى عقرب ونعرف أن العقرب مؤنثة عند العرب وأن عقرب اسم علم مذكر .

والآن ننتقل الى الأسماء النبطية — عربية . ونقدم ملاحظة عن الواو التى وجدت فى آخر الأسماء النبطية . والواو هذه تشير الى أن الاسم معرب وأما الأسماء المبنية فكتبت بلا واو فى آخر الاسم . وهذه العادة أخذها العرب من الخط النبطى فكتبوا عمرو وعمر . إننى قد اقتبست أكثر

من ثلاث مائة اسم عربية من النقوش النبطية ولا يمكن أن أذكرها كلها وطبعت في كتابي الذي عنوانه (Nabataean Inscriptions) ولكن أذكر بعضها ولا أقرؤها حرفاً حرفاً كما كتبت بحروف نبطية بل أحركها بحسب الأسماء العربية الفصيحة أو بحسب نقلها بحروف يونانية . واذا كتب اسم مع الواو الأخيرة فأقرؤه مع التنوين العربي . واذا كتب بلا تلك الواو فأقرؤه مبنياً . ورتبت هنا الأسماء بحسب الهجاء العربي لا بحسب المعاني وتكلم عن معاني الأسماء العربية فيما بعد .

وهذا هو مختصر فهرست الأسماء النبطية . عربية . أذينة . أسد . أمير : والاسم الكامل (Amar-'ēl) . أمين . أمة وأمية وأمة الله . أوس وأويس وإياس وأوس الله وأوس البعل . باجل ، بذر ، برغوث ، بكر ، بني . تيم وتيم الله وتيم ذو شرا يعني تيم أي عبدالله الذي اسمه ذوالشرى ، أثلج ، ثور ، (ولكن تورا كما قلنا اسم آرامي) ، جيل وجييل ، جد ، جدي أو جُدي ، جزيمة جرم وجريم ، جشم وجشم ، جمل ، حاج ، وحجاج وحجة ، حجر وحجير ، حر ، حارث وحارثة (وكان حارثة اسم ثلاثة ملوك عند النبط وكتب بحروف يونانية (Arethas) وقيل في أسفار العهد الجديد إن (Arethas) كان يتسلط على دمشق عند ما الحواري بولس أقام فيها ، حسن ، حلم ، حاملة ، حنين ، حنظل وحنظلان ، تين ، حوت ، أحول ، جي ، حيان و(Hai-'ēl) ، الخشاف ، خلد ، خالص وخليص وخالصة ، خلف وخليف ، خير وخيران ، خيام ، ذئب وذئيب والذئب ، ذكر . رؤف . رب ، و(Rabb-'ēl) وكان (Rabb-'ēl) اسم ثلاثة ملوك عند النبط أو أربعة لأنه يجوز أن ملكا اسمه (Rabb-'ēl) الرابع غلبه قيصر ، رجب ، راجل ، زبد وزبود ، زكي ، زيد ، سبع ، سعود ، وسعد ، سلم ومسلم ، سكينة ، سمية ، أسود وسواد ، شكم ، شامت وشميت ، شنيف ، شيب ، (Šai'-'ēl) وشيع يعني عبد أو تابع ، صاحب ، صعب ، صعد ، أصلح ، صوب ، طري ، يطور ، ظمآن ، ظانن ، عبد وعبيد وعبدي وعبدالله ، عيش وعيشة ، عدي ، عذر وعذور ، عصر ، عقرب ، عالم ، علي وأعلا ،

عم وعمام وكعمه ، عمر : وعمير وعميرة وعمر وتعمر ، عوذ وعويذ ، عياض ، مجن . عزالله ، غالب ، غانم ، غوث ومغيث ، مغير ، فحل ، فارد ، فروان ، فهر ، فايز . قادم ، قاسط ، قصي ، قيام وقيامة وعقيم وتقوم وقوام . أكبر ، كعب ، كلب وكليب ، كهيل . لأمة ، لخم ، لطف ، لوذان . مجد ومجيد ، إمرؤ الله ، مرأ لقيس ، مارثة ، مارد ، ماسك و (Masak-'el) ، معطى ، معن ومعن الله ، ملح ومليح ، مالك وهليكة أو مليكة ويلك ، منع ومنعة . نجم ، نسل ، نصر ، نظر ونظير و (Nazar-'el) ، نعل ، أنعم ونعيمة ومنعم ، نقيب ، نيل ، تنوخ . هانىء وهنىء . وائل ، وتر ووتير ، وثيقة ، وثيلة ، وحش ، ود ، ورد ووريد ، وشيكة ، وكيل ، ولد أو ولاد ، وهب ووهبان ووهب الله .

إني أظن أنكم فهمتم مما قلته ثلاث نقط .

١ — أن أداة التعريف الفصيحة أي الألف - لام كانت تستعمل عند النبط .

٢ — أن اسم الله كان معروفاً عندهم .

٣ — أن أداة التصغير أو التلطيف آن مبنى لا معرب .

أسماء الأعلام عند أهل الصفا

نتذكر أن جبل الصفا في شرق جبل حوران وأن العرب الذين نسميهم بالصفويين كانوا يسكنون أو يحلون في الحرة بين جبل حوران وبين جبل الصفا وفي شرق الصفا وفي جنوب الصفا وكتبوا آلافاً من المخربشات على الأحجار البركانية الموجودة عند غدير أو عند منصب الخيم وهزجرا . والخط الصفوى اشتق من الخط السبئي وهو كذلك .

ℍ ℍ ⁹ ⸢ ⋀ Ⲧ ⅃ ⅄ ᑫ X ⋀ O 8 + ⊖ ⊃ X

ᑭ ⅄ Φ ı Ꝺ ı ⊃ ɸ ʓ ⟨ o ⊔

وجدت بعض نسخ نسختها في الحرة وأربع منها نسختها على القدر الأصلي وهذه هي . وأما الكتابة فلم يكتب الحركات لا القصيرة ولا الطويلة ولم يكتب (au) ولا (ai) ولذلك يرجح أنهم كانوا يلفظون (o) و (ē) كما يلفظ المصريون وغيرهم من أصحاب العربية . وإن أردنا أن ننطق الأسماء فنأخذ الحركات من العربية الفصيحة أو من النقوش اليونانية التي توجد فيها أسماء عربية كما فعلناه بالأسماء النبطية فأقرأ لكم ثلاثة نصوص .

الأول معه صورة الشمس وصورة صبية في هودج ويمكن أن تكون إلهة الشمس .

والثاني معه أيضا صورة الشمس

والخطوط الصغيرة السبعة هي على الأرجح علامة وثنية تشير الى سبعة كواكب .

والثالث معه صورة رجل يطلع نخلة وصورة رجلين تحت النخلة .

وأما الأسماء الصفوية فهي مركبة ومفردة والمركبة إمادينية وإما دنيوية . والمفردة إما مختصرة من المركبة وإما مستقلة أصلية . والمركبة الدينية توجد فيها كلمة (ēl) وأحيانا الله مثلا وهب الله وحي الله . وكلمة (ēl) عادة في آخر الاسم لا في ابتدائه مثلا ('El-wahab) .

نذكر الآن الأسماء المركبة الدينية بحسب معانيها .

قيل إن الاله هو الذي أعطى أو وهب الولد . نجد (El-wahab) و (Wahab-'ēl) و (Wahaballāh) . وإن كتب (أوس ال) فتشير هذه الكتابة الى النطق (Uwais-'ēl) لا (Aus-'ēl) لأن الواو هنا دائما حرف صامت . واسم ('Auwad-'ēl) أو ('Āwad-'ēl) معناه يشابه معنى الاسم الأكدى الذى ذكرناه فيما سبق أعنى (Isni-ili) بمعنى ثنى الاله أى وهب ولداً ثانياً .

ثم قيل إن الآله لنعم : نجد (Ḥann-'ēl) و (Ḥanan-'ēl) وكتب هذا الاسم بحروف يونانية (Annelos) .

وإن الاله يحب : نجد (Wadd-'ēl) و(Ḥabb-'ēl) . واسم و د م ا ل على الأرجح (Wādam-ēl) و و ا د م إبدال آدم مثل واكل بدال آكل ومعنى الاسم صالح الاله .

وإن الاله يعين أو يساعد : نجد(Naṣar-'ēl) و('Adar-'ēl) (Sā'ad-ēl) و (Sā'ad-allāh) و (Gaiyar-'ēl) . ولكن يمكن أن تقرأ (Ŝakar-ēl) و (Sa'd-allāh) ، و (Gaiyar-el) يعنى غير الاله الحالة أى أصلحها .

ثم نجد ('Ŝakar-ēl) ومعنى فعل شكر هو كافأ كما هو فى العبرية والتدمرية ويوجد فى نقوش تدمرية ('elāhā Ŝakkārā) يعنى الاله المكافىء .

ثم أشير الى أن الاله يسند ويمسك بالاسمين (Samak-'ēl) و(Masak-'ēl) .

ويعبر عن أن الاله ملجأ ويعاذ به بالأسماء الآتية ('Aud) أو ('Awīd) و('Awēdān) و (Ya'ūd) و (ha-Ma'ād) و(Falaṭ-'ēl) أو (Fallaṭ-'ēl)

يعني نجى الآله وكذلك (Fadā-'ēl) وأما (Nazar-'ēl) فمعناه حفظ الآله .
ويجوز أن (Samar-'ēl) تدل على نفس المعنى اذا قابلنا (Samar) في الصفوية
و(Šāmar) في العبرية واسم (Wamam-'ēl) يدل على الفعل العربي (أمّ)
أي هدى . ثم (Gamar-ēl) يعني أكمل الاله والاسم الذي كتب (ب ن ا ل)
يمكن أن يقرأ (Bin-'ēl) أي ابن أو ولد الاله وأما (Banā-'ēl) يعني بنى
أي خلق الاله مثل (Ili-ibni) في الأكدية و (Muqīn-'ēl) يعني أن الاله
هو الذي يقيم ويشابه معنى اسم (Nazam-'ēl) ووجد (Yisma'ēl) ويظهر
منه أنه اسم عربي أصلي الى جانب اسماعيل وهذه الصيغة صيغة عبرية .

وقراءة الاسم الذي كتب (ا م ر ا ل) مشكوك فيها لأنه يمكن أن تقرأه
إما (Amar-'ēl) وإما (Imru'ēl) أو (Amrī'ēl) أي ذو الآله . وكثيراً ما نجد
اسما كتب (ظ ن ا ل) أو (ظ ن ن ا ل) وكتب بحروف يونانية (Tannēlos)
ومعنى فعل (ظن) على الأرجح (جاهد) . ثم قيل إن الاله حي، ونجد (Hī-'ēl)
و (Hī-'allāh) وإن الآله أشرق أو ظهر ونجد (Zahar-'ēl) و (Lah-'ēl) .
وإن الاله نور ، ونجد (Nūr-'ēl) وإن الاله هو الملك ، ونجد (Malak-ēl) .
وقيل إن الاله لكبير، ونجد (Rabb-'ēl) وكتب بحروف يونانية (Rabbēlos)
وقد ذكرنا هذا الاسم بين الأسماء النبطية ، و (Rām-'ēl) يعني الآله تعالى
و (Fēm-'ēl) أو (Faim-'ēl) و (Šē'-'ēl) أو (Šai'-'ēl) و ('Abd-'ēl)
تعبر عن أن الانسان عبد الاله . والأسماء التي توجد فيها آلهة أخرى مشكوك
فيها . نذكر منها (عبد اس) والمظنون أنه ('Abd-Is) يعني عبد الآلهة المصرية
(Isis) و (عبد ج د) والمظنون أنه عبد الاله الذي اسمه (Gadd) وهو إله السعد.

ثم نبحث عن الأسماء الصفوية التي في ابتدائها حرف باء أو حرف كاف .
اختلف العلماء في معنى حرف باء ، فمنهم من قال إن الباء تقرأ (بو) يعني أبو ،
ولكن أظن أن حرف باء هنا معناه (ب) بلا شك ، وأن الأسماء التي كتبت
(ب ا ب ه) و (ب ا م ه) و (ب ا خ ه) و (ب د د ه) و (ب خ ل ه) و (ب ع م ه)
كانت تلفظ بأبيه وبأمه وبأخيه وبداده وبخاله وبعمه . والمعنى أن الولد مكان

الأب أى عوض عنه ؛ وعن الأم اللذين قد ماتا وهلم جرا . والمفهوم
أن الأم ماتت بعد الولادة . وكلمة (داد) معناها جد واسم بدادبه معناه عوض
عن الجد الميت . ونجد أيضاً (ك د د ه) و (ك ع م ه) وتقرأهما كبدادبه وكعمبه ؛
والمعنى المظنون هو مثل جده ومثل عمه ؛ ويجوز أن الولد شابه جده أو عمه .

ونجد حرف باء أيضاً فى الأسماء التالية : (ب اس ه) وتقرأه بأوسه و(ب ح ن ه)
وتقرأه بحنه و (ب س ل م ه) وتقرأه بسلامه و(ب ع ذ ه) وتقرأه بعوذه
و(ب ع ذ ر ه) وتقرأه بعذره أى بعونه، وضمير الغائب المذكر يدل على الآله .
واسم (ب ه ل ه) معناه على الأرجح بالله .

وأما الأسماء المركبة الدنيوية فأغلبها ألقاب ومشكوك فى معانيها .
نذكر منها (ا م ل ى ت) وتقرأ هذا الاسم أم لية أى ألية ثم (ب ن ا ح د) وهو
(Bin-aḥīd) يعنى الابن الوحيد وتقابل اسماً أكديا قدذكرناه وهو (Ēdu-līṣir).
ثم (ز ه د ش د ه) تقرأه (زهيد شده) أى قليل القوة . ثم (ك م ن ت ى د ه)
تقرأه كنت يداه أى خفيت . و (ع ن ه م ر) وتقرأه عين هر ويجوز أنه
اسم مكان لأن الولد ولد عند عين ماؤها مر .

ومن الأسماء المفردة المستقلة نذكر هنا الأسماء المشتقة من أسماء الحيوان .
وهى (ب ق) يعنى بق و (ج ع ل) يعنى جعل و (و ر ل) يعنى ورل أو ورن
وهو الضب و (ح و ت) يعنى حويت وهو تصغير حوت أى تنين أو سمك
و (ن ب ر) وتقرأه نبر (ونبر يعنى قرادة) . و (أ س د) وتقرأه أسد و(ل ث)
وتقرأه ليث، ونستنتج أن مأسدة وجدت فى بلاد الصفويين ونجد صور أسد
مع النقوش . و(ا ى ل) قرأناه إيل و (ب د ن) تقرأه بدن و (و ع ل) تقرأه
وعل ثم وجدنا (ذاب) أى ذئب و (ض ب ع) أى ضبع و (ض ب) أى ضب
و (ق ن ف ذ) أى قنفذ .

وينبغى أن نتكلم بالاختصار عن الأسماء المختصرة وعن أسماء التصغير عند
الصفويين . أما الأسماء الدينية المركبة فحذف اسم الآله مثلا حى عوضاً
عن (Hī-ʾēl) و(ظ ن ن) أى ظان عوضا عن (Zann-ʾēl) وكثيراً ما أضيف

مقطع للاسم المختصر وهذا المقطع ألف أو هاء أو ياء أو نون . ونطق الياء على الأرجح (ai) ونطق النون (ān-) يظهر هذا من الأسماء المكتوبة بحروف يونانية مثلا (Obaianos) وهو أُبيّان أى تصغير مضاعف لكلمة أب كما قدقلت فيما سبق و (Addudanes) هو اسم مكتوب بحروف صفوية (ح د د ن) وهذا الاسم أى جدودان أيضاً تصغير مضاعف . و (Rabbanes) اسم كتب بالصفوية (ر ب ن) . وصيغة فعيلان توجد الآن كثيراً عند عرب بادية الشام وفى جزيرة العرب جمعت لها مائة مثل تقريباً من كتب رحالة أوربيين ومن مؤلفات عربية .

أسماء الأعلام العربية

نتكلم أولا عن الأسماء الدينية القديمة التى كانت تستعمل فى الجاهلية وبعضها استمرت فى الإسلام . وهى كانت مركبة عادة ولكن كثيراً ما اختصرت فبقى منها اسم الآله ، وعلى الأغلب بقى الجزء الثانى أى فعل أو اسم . يعنى اذا كان اسم العلم جملة بقى فعل واذا كان إضافة بقى المضاف .

وأمثال أسماء الآلهة التى بقيت فى أسماء الأعلام هى قيس ، وثريا ، وهلال وبدر ، وعطارد ، والقمر ، وهبل ، وود ، وسعد . ولكن مشكوك فى تفسير بعض تلك الأسماء كما يوجد عبد سعد وسعد اللات . وبالاختصار سعد . وهذه الكلمة سعد اسم إله السعد إذ كان الاسم الكامل عبد سعد وأما سعد اللات فيعنى السعد الذى رزقته اللات الناس ولذلك هنا سعد ليس اسم الآلهة . وكذلك هلال وبدر . كان العرب فى الجاهلية يعبدون القمر والهلال والبدر ، ولكن اذا سموا الأولاد هلالا أو بدراً فيجوز أنهم فكروا فى حسن البدر ، وفى ازدياد الهلال ، واشتهوا أن يكون الولد حسناً مثل البدر ويزداد مثل الهلال .

وتوجد أسماء على وزن فعل وفعل وتفعل بلا جزء ثان وأحيانا نعرف أن الجزء الثانى كان اسم آله أو الهة وأحياناً إما أنه كان اسما

إخيً : وإما أن الاسم يخص الأب أو الولد . مثلا اسم (أوفى) يعني أوفى الآله . و (يزيد) يعني يزيد الآله و (يذكر) يعني يذكر الاله واسم يحي (أعني الاسم العربي يحي لا يحيي يعني Yohānān) هو الذي يذكرنا بالاسم العبرى (Hī-'ēl) ويجوز أن معناه (يحيي الاله) أى الاله هو الحي . وكذلك الاسماء التالية (يعيش) و(يعمر) و(يخلد). ويجوز أيضاً أن تلك الاسماء فيها الرجاء أن يعيش الولد زماناً طويلاً .

ونذكر هنا أيضاً أسماء أخرى مثلا (يشكر) يعني إما يشكر الآله أى يكافئ وإما يشكر الأب شكراً للاله . و (يكلم) على الأرجح معناه أن الآله يكلم الوالدين بالوحي. و(يعلي) يعني الآله هو العلي و(يشجب) يعني يسبب الآله بلية الأعداء . و(تزيد) و(تغلب) و (تنوخ) أسماء للمذكر كما قيل ولكنها ليست أسماء أشخاص بل هي أسماء عشاير . ويمكن أن نضيف اليها إما اسم إلهة وإما كلمة (العشيرة) . وأما (تجيب) وهو اسم للمذكر فالمظنون أن معناه تجيب الآلهة . و(تجيب) أيضاً اسم للمؤنث وتفسيره كما يأتى (أجابت الأرض اذا أنبتت) ومن ذلك سميت المرأة (تجيب) . و(تحمر) و(تفخر) و(تكتم) أسماء للمؤنث ومعناها تحمر الصبية وتفتخر الصبية وتكتم الصبية فى البيت .

واذا اختصرت الاسماء التى فيها المضاف اليه الله أو اللات أو العزى أو مناة بقى دائماً المضاف . واللات هى مثل زوجة الله فى الجاهلية وكانت إلهة الشمس عند أهل الصفا . والعزى هى الزهرة . وكان كوكب الزهرة مذكراً أو مؤنثاً عند العرب واذا كان مذكراً كان اسمه عزيز . وقيل فى نص لاتيني إن (عزيز) هو الآله الصبي الطيب الذى يجئ بالنور . ومناة هى إلهة المنية .

وقال الشاعر أوس بن حجر :

وباللات والعزى ومن دان دينها   وبالله إن الله منهن أكبر

ومعروف لديكم أن اللات والعزى ومناة سمين بالغرانيق فى زمن النبي . وأما معنى كلمة الغرانيق فيكتب عنه كثيراً وليس بمؤكد .

وتقسم الأسماء الدينية القديمة قسمين وهما :

١ — أسماء التمني والحمد .

٢ — أسماء العبادة .

والأسماء التالية فيها حمد أو تمن : أوس الله ووهب اللات وبالاختصار أوس ووهب ثم شُكَّم اللات . وقال ابن دريد إن كلمة شُكَّم يعني المكافأة . ثم زيد مناة وزيد الله وزيد اللات . وبالاختصار زيد وزيدان وزائدة ومعنى كل تلك الأسماء أن الآلهة زاد ولداً . ثم سعد اللات . وسعد ود وسعد مناة وسلم اللات وعوذ مناة وعبد الله وبالاختصار عوذ وعائذ وعوذة وعياذ ومعاذة . والتاء المربوطة التي توجد في آخر بعض أسماء الرجال هي أداة التلطيف كما قلت فيما سبق ، وسبب هذه الصيغة أن المؤنث ألطف من المذكر . ونجد هذه الأداة يعني حرف التاء في النبطية والصفوية ومقطع at . في الأكدية يعني التلطيف .

وأسماء العبادة في أغلب المضاف هو كلمة عبد . وقد رويت الأسماء الآتية : (عبد الله) وهو معروف في الجاهلية (وعبد أهله) والمظنون أن أهله هنا يعني ربه . و(عبد الثريا) و(عبد الجد) والجد هو إله السعد كما قد قلنا . و(عبد الجن) والجن هنا الجن الخيرون لا جن الشر . و (عبد ذي الشرى) وكان ذو الشرى إلها محترما جداً عند النبط وسموا Dusarēnoi باليونانية يعني (الذوشريون) أي أهل ذي الشرى . و(عبد ربه) و(عبد رضا) وكان رضا اسم إله وكتب (رض) وعند الصفويين و (أرض) وعند أهل تدمر . وعبد سعد . وعبد شمس وبالاختصار عبشمس وعبد العزى وعبد القيس وعبد مناف وعبد مناة وعبد ود . وعبد يغوث . وروى أيضاً عبديل وهذه الصيغة نبطية أو صفوية أو جاءت من جنوب جزيرة العرب . ونجد صيغاً مختصرة مثل عبد وعبيد وعبيدة وعبادة وعابد وعياد . وأما اسم عبدة وهو للمذكر

والمؤنث . وإذا استعمل العرب الأسماء التي جزؤها الأول (عبد) فلم يفكروا في عبيدهم السود كما قال شاعر لم يرو اسمه :

وإني لعبد الضيف ما دام ثاويا وما في إلا تلك من شيمة العبد

ورويت أيضاً الأسماء عبد الكعبة وعبد البيت وعبد الدار . والبيت والدار هنا المعبد ، ورب البيت في مكة هو هبل ووجد في نقش نبطي م ر ا ب ي ت ا تقرؤه märe baitā معناه رب البيت . وما عدا أسماء العبادة التي فيها كلمة عبد نجد أسماء فيها كلمات أخرى . وهي شيع اللات (وكلمة شيع بمعنى تابع) وامرؤ القيس وامرؤ مناة وروى Amriaamsos بحروف يونانية امرؤ شمس . وسكن اللات (ومعناه الساكن في جيرة اللات) واختصاره سكينة . (وأنس الله) وبالاختصار أنس (ومعناه أليف الله) و (تيم الله) وبالاختصار تيم (ومعنى كلمة تيم وكلمة عبد متشابه) .

وتلك الأسماء الدينية لم تستعمل عند المسلمين باستثناء عبد الله . وتعرف أن أسماء وثنية غيرت في الاسلام فصارت إسلامية مثال ذلك الرجال الذين اسمهم عبد اللات سموا بعبد الله ، والذي اسمه عبد العزى سمى بعبد العزيز ، والذي اسمه عبد مناة سمى بعبد المنان . وروى أن رجلا اسمه عبشمس سمى بنجم وأن عمر بن عبد ود سمى بعمر بن ود . وتعرف أن أسماء العبادة كثرت في الاسلام فقيل عبد الخالق وعبد الحميد وعبد المجيد وعبد الرازق وعبد المنعم وعبد الجبار وعبد الحكم وهلم جرا . وأيضاً أمان الله وعناية الله وزين الدين وعلاء الدين وسيف الدين وصلاح الدين وأسماء الخلفاء العباسيين المستنصر بالله والمعتضد بالله والمتوكل على الله واسم الخليفة الحاكم بأمر الله . واختيرت أسماء الخلفاء الراشدين أي أبو بكر وعمر وعثمان وعلى ، وقبل الكل اسم النبي محمد ومرادفه أحمد . والأسماء الدنيوية العربية لم تعد ولم تحص . وينبغي أن نقول إنه عند العرب الناس يفكرون في معاني الأسماء أكثر من الأمم الأوربية الذين نسيت المعاني عندهم واشتقاق الأسماء كذلك ولما كان البحث عن سائر الأسماء العزيزية صعباً اخترت بعض الأبواب فقط وتكلم

أولا عن كل الأسماء التى اشتقت من أسماء الحيوان ووجدت فى الأدب العربى وتقابلها بالمترادفات الموجودة فى اللغات السامية الأخرى . إن أفكار الناس فى هذه التسمية مختلفة . قيل إن بعض العائلات تعتقد أن أصلها من حيوان وبذلك سميت بأسماء تلك الحيوانات وتسمى ذلك الاعتقاد totemism ولكن لم نجده عند العرب . وسبب التسمية كثيراً ما يدل على التفاؤل أى التمنى أن يكون الولد قويا أو مخيفا أو مخوفا وأحيانا سبب التسمية غير معروف .

القرد : كان بنو قرد قبيلة من بنى هذيل فاستهزأ الناس عليهم بذلك : ولكن هذا الاسم ليس باسم الاستهزاء فى الأصل . وقرأت أن عائلة قبطية فى القاهرة اسمها (قرد) . وعند اليونان يوجد اسم علم معناه (قرد) .

القطة : كان هر وهريرة اسمين للمؤنث وكان أبو هريرة كنية .

الأسد : إن قد ذكرنا الاسم ليث الذى فى العبرية Layis . وأسد والأسد، والأسد معروف عند العرب . وسبع أو سبيع معناه أسد معروف الآن واسم عشيرة من عشائر العنزة فى بادية الشام هو السباع . واللبوء يعنى الأسد ذكره ابن دريد . وولد الأسد اسمه شبل وهذا اسم علم وتصغيره شبيل وجرو وجروة وجرى أسماء عربية وهذه الكلمة تعنى ولد الأسد وحيوانات غيره ونجد Guryā فى السريانية عند أهل أرما .

النمر : توجد النمر ونمرة ونمرة ونمير وهى أسماء أشخاص وبنو أنمار اسم عشيرة ولكن اعتقد الشاعر عروة بن الورد أن أنماراً اسم شخص .

الفهد : ذكر فهد وهو اسم علم فى كتاب ابن دريد .

الضبع : كان عند العرب ضبيعة اسم رجال وضباعة اسم نساء وذكر فى التوراة Ṣib'on وهو اسم عشيرة والصيغة العربية هى ضبعان أى الضبع الذكر .

الذئب : قد ذكرنا الاسم العبرى Zĕ'ēb . ويوجد اسم ذ ا ب أ ى ذئب فى الصفوية ويوجد ذؤيب وذؤاب والذؤية عند العرب وذياب اسم بطن

فى سيرة بنى هلال . وفى هذه السيرة يوجد سرحان اسم رجل، وكان السرحان اسم عشيرة كما قال ابن دريد والسرحان هو الذئب . وكلمة سيد معناها ذئب أو أسد ، ولذلك معناها الأصلى (حيوانة فارسة أو كاسرة) ؛ واسم عشيرة عربية كان السيد .

ابن آوى : يوجد اسم جديث وهو (واوى) ، و(آل واوى) اسم عائلة .

الكلب : أسماء مثل كلب وكليب وكلبة وكلاب المعروفة ، واسم عشيرة هو أكلب : وهذا الاسم بوزن أفعل لكلمة كلب أى هائج مثل الكلب ، والضمة فى أكلب نطقت لأجل الباء التالية كما هى فى أسلم قبل الميم .

الثعلب : إنه يوجد بين الأسماء ثعلب وثعلبة وثعالة وعند العبريين Šū'āl .

الدب : قيل فى كتاب ابن دريد وفى حماسة أبى تمام إن (دب) اسم مذكر وأيضاً مؤنث .

اليربوع : يوجد يربوع وهو اسم رجل ويوجد أيضاً (عكبر) و (عكبرة) وقيل إن (العكبر) هو اليربوع الذكر .

الفأر : قد ذكرنا أن Akhbor' اسم عبرى ومعناه الفأر . والمظنون أن كلمة عكبر معناها الأصلى فأر ونقلت عند العرب الى اليربوع .

الأرنب : كان أرنب اسم أخت الخليفة عثمان وخُزز أى الأرنب الذكر اسم رجل ذكره ابن دريد . وعِكرشة هى الأرنبة ولكن هذا الاسم يجوز أن معناه اسم الوحدة لعِكْرِش وهو اسم نبات .

الفيل : إنه وجد فى تاريخ الطبرى اسم رجل وهو فيل أو الفيل وفى نقش تدمرى وجد (ف ى ل ا) وبحروف يونانية Feila . وفى اللغة الحبشية كلمة Ḥarmāz معناها فيل و Ḥarmāz اسم رجل عندهم .

الفرس : مظنون أن كلمتى (قرم) و (فحل) معناهما فى اللغة العربية القديمة حصان . وروى قريم والفحل ، وهما إسما رجلين .

الحمار : قد ذكرنا اسم Hamor عند العبريين ، ونجد عند العرب أسماء مثل حمار وحمير وجحش وورد (ج ح ش) فى الصفوية . فالحمار هو الحمار البرى والجحش هو ولد الحمار البرى . ومسحل أى حمار برى أيضاً اسم علم . وقيل فى أشعار العرب إن الحمار البرى هو أسرع كل الوحوش .

الوبر : إن (Šāphān) أى وبر هو اسم علم عبرى ووبر وأبير اسمان عربيان وأبير إبدال وبير .

الجمل : كتب (ج م ل ا) فى نقش تدمرى (و ج م ل) بحروف صفوية . وروى ابن دريد أنه عند العرب جمل اسم علم . وكذلك البعير كما روى فى حماسة أبى تمام . وكلمة بكر معناها الأصلية الولد الأول ، ولكن العرب كانوا يستعملون هذه الكلمة بمعنى الجمل الصغير فى السن وكان ، بكر اسم ملك من ملوك أرنا واسماً معروفاً عند العرب وتصغيره (بكير) ، و (أبو بكر) معروف وأبو بكرة كان اسم أخى زياد .

العنز : إنه عنز هو اسم عبرى ، وكذلك ماعز والماعز وتيس وجدى . ونجد (اسم ج د ى ا) فى التدمرية و (ج د ى) فى الصفوية وكتب (Gadia) فى خاتم لاتينى نقشت فيه صورة تيس .

الوعل : وجد اسم عبرى للنساء وهو Yā'ēl أى وعل ، ولكن وعل ووعلة ووعلان عند العرب أسماء للرجال وكذلك بدن وبدين . وعندهم أروى اسم للنساء .

الخروف : كان حمل اسماً معروفاً عند العرب .

خريطة العالم السياسية

بعض مظاهرها وحقائقها ومعانيها

للدكتور محمد عبد المنعم الشرقاوى

يمكن القول بأن مرحلة التاريخ الحديث للعالم تبدأ بانتهاء عمليات الكشف الجغرافى التى أوصلت الانسان الى معظم المناطق الصالحة للسكنى على سطح الكرة الأرضية ، وكذلك بالانتقال من مرحلة الجمع بين السياسة والدين — تلك المرحلة التى استمرت أكثر من الف سنة واحتضنتها الحضارة الغربية بالميراث عن حضارة روما العظيمة — الى مرحلة الفصل بين القوتين الزمنية والروحية.

وقد نهضت الدول الأوروبية التى تطل على المحيط الأطلسى وشهدت نهضة سريعة فى شتى نواحى النشاط البشرى ، على حين أخذت دول حوض البحر الأبيض المتوسط تنزلق فى سلم الحضارة البشرية ، بل ترجع القهقرى فى كثير من نواحى نشاطها القديم الملحوظ [1] . ذلك أن الكشف عن طريق رأس الرجاء الصالح على يد فاسكودى جاما ، كان بشير بدء مرحلة استمرت زهاء أربعة قرون ، كان البحر الأبيض المتوسط أثناءها عبارة عن منطقة خلفية يسودها الركود النسبى والخمول والبعد عن طرق العالم الرئيسية [2] . وهكذا انتقلت زعامة الحضارة البشرية الى هؤلاء الذين يسكنون سواحل البحار الضيقة الصغيرة التى تقع فيما بين بريطانيا وصلب القارة الأوروبية .

ويلحظ أنه فى النصف الأول من هذه الفترة الحديثة فى تاريخ الحضارة الغربية ، أى من القرن الخامس عشر الى القرن الثامن عشر ، كان النقل البحرى بصفة عامة أكثر أهمية وظهوراً من النقل البرى ؛ ومن ثم كانت الأقطار السياسية العظيمة والوحدات الاقتصادية الكبيرة التى أخذت تنمو وتترعرع تكاد تكون مقصورة على تلك الأمم الأوروبية التى تشرف على هذا المحيط .

أما الاتصال البرى لهذه الأمم فكان محدوداً بقدر ما تسمح به ظروف النقل حينذاك ، وقد كان عمادها الحصان أو أى نوع آخر من الحيوان وكذا الانسان ، كما كانت الطرق البرية فى جملتها سيئة ورديئة[٣]. أما النقل البحرى فكان مداه أعظم وأطول ومجال التقدم والتوسع فيه أكبر وأظهر: ولذلك نجحت هذه الأمم فى الحصول على قواعد ونقط ارتكاز برية فى كثير من جهات العالم.

وقد كانت هذه المحطات والنقط المختارة منتشرة ومتفرقة ، ويلحظ أنها كانت فى جملتها مقصورة على بعض الجزائر أو المواقع الساحلية الممتازة اللهم إلا حيث اتجه الاستعمار الاسبانى فى العالم الجديد ، وأخذ يعمل على استعمار وإخضاع مساحات واسعة ؛ ونتج عن ذلك القضاء على بعض الوحدات السياسية القديمة هناك مثل الازتك والانكا التى كانت قد بلغت درجة لا بأس بها من التقدم والرقى ، وتشبه لدرجة ما تلك الوحدات والحضارات التى ظهرت على سواحل حوض البحر الأبيض المتوسط الشرقى فى العصور القديمة . وهكذا حل الاسبان الجدد محل رؤساء هذه الحضارات الأمريكية القديمة ، غير انه فى جميع الحالات التى أمكن فيها إيجاد حكم استعمارى منظم ، لم يستعمر الأوروبيون مساحات واسعة ، بل تراهم يقصرون جهودهم على بقاع صغيرة واستمرت هذه الرحلة حتى أوائل القرن الثانى عشر .

أما النصف الثانى من المرحلة الحديثة لتاريخ الحضارة الغربية وتطورها فخير ما يوصف به أنه عهد الاختراعات الحديثة التى منحت الانسان ميزة الانتفاع بالقوى الميكانيكية[٤] فى شتى نواحى نشاطه والتى نجم عنها ذلك التقدم العظيم الذى جاء بالانقلاب الصناعى ، تلك النهضة التى قلبت كثيراً من أوضاع النقل وطرائقه ، إذ منحت الانسان وسائل مواصلات حديثة ، سواء فى نوع الطرق أو العربات أو السيارات ، أو فى القنوات والبواخر ، أو فى السكك الحديدية والبرق أو فى وسائل النقل الجوى . هذه الوسائل الحديثة كلها أثرت فى مدى المقدرة البشرية على التنظيم فى ميادين العلاقات الاقتصادية والتخطيط السياسى ، بل يمكن القول أنها قضت فى كثير من الأحيان على كل احتمال

أو إمكان احتفاظ الدول الصغرى أو الوحدات القليلة العدد ، الصغيرة المساحة بمظهر الاستقلال الحقيقى .

واذا كان القرن الثامن عشر قد شهد بدء تطور الفكرة التنظيمية السياسية الحديثة ، فان التقدم المادى المترتب على الانقلاب الصناعى ، قد ساعد على تكوين وحدات سياسية واقتصادية كبيرة تنتظم مساحات واسعة ورقاع فسيحة تفوق كثيراً مثيلاتها التى ظهرت فى العصور السابقة (٥) . هكذا اتسعت مثلا رقعة الولايات المتحدة حتى أصبحت تشغل مساحة لا تقل كثيراً عن أوربا ، وتوسعت الامبراطورية الروسية حتى غدت مساحتها نحو ضعف الوحدة السابقة (٦) . أما الامبراطورية البريطانية فأخذت تنمو وتكبر حتى ضمت نحو ربع العالم القابل للسكنى . واذا ما استثنينا أمريكا الوسطى وجزائر الهند الغربية التى نلمس فيها بعض نواحى المحافظة على ظاهرة الوحدات الصغيرة المتجاورة ، وهى من آثار وبقايا التاريخ الاستعمارى لهذه الأقطار ، وجدنا أن الوحدات السياسية فى العالم الجديد تميل الى أن تكون مساحتها أكبر وأوسع من نظائرها التى قامت فى أواسط أوربا وجنوبها وغربها .

وعلى هذا الأساس تظهر خريطة العالم السياسية فارقا واضحا بين منطقتين متغايرتين تمتاز إحداها بالوحدات السياسية الصغيرة كما هو الحال فى وسط أوربا وغربها وأمريكا الوسطى وجزائر الهند الغربية ، وتمتاز الأخرى بالوحدات السياسية الكبرى التى تسود باقى العالم .

وكلما كان المجال يسمح بالتوسع ، تمكنت الوحدات السياسية الكبيرة من توسيع رقعاتها وتكوين امبراطوريات مترامية ويشهد بذلك تاريخ الامبراطوريات العظمى فى القرنين التاسع عشر والعشرين . وحتى فى حالة أمم أوربا الأطلنية نجحت بعض الوحدات السياسية الصغيرة مثل البرتغال وهولندا وبلجيكا فى أن تقتطع لنفسها بعض الأراضى وتستعمرها (٧) . ومما يجدر ذكره أن السويد والنرويج لم تتحركا فى هذا الاتجاه وظلتا قابعتين

فى عقر دارتهما. أما أسبانيا فقد أضاعت معظم ما ملكته يدها من ثمار نشاطها الاستعمارى وفقدت أجزاء امبراطوريتها الاستعمارية فى الأمريكتين وجزائر الهند الشرقية ولم يبق لها سوى النزر اليسير من هذا الميراث العظيم.

وليس من شك فى أن تطورات النقل الميكانيكى ساعدت كثيراً فى عملية بناء وتكوين الامبراطوريات الحديثة، إذ ساعدت الباخرة، كما ساعد القطار والبرق على سهولة الوصول إلى آفاق بعيدة عبر البحار والمحيطات والقارات والربط بين هذه الأجزاء المترامية الأطراف، كما ساعدت هذه الوسائل الدول المستعمرة على الاحتفاظ باشرافها ونفوذها وسلطانها فى هذه الجهات.

واذا كانت الحرب العظمى الأولى (١٩١٤ — ١٩١٨) قد أحدثت نوعا من الانقلاب الجزئى فى اتجاه تكوين الوحدات السياسية الكبيرة فى العالم، إذ قضت معاهدة فرساي وشقيقاتها التى ختمت هذه الحرب بخلق وإيجاد عدد من الوحدات السياسية الصغيرة المستقلة على حساب بعض الامبراطوريات التى صفيت وقسمت وقطعت مثل الامبراطورية العثمانية وامبراطورية آل هبسبرج [٨] وانكماش امبراطوريتى الروس والجرمان اللتين بقيتا على قيد الحياة بعد تغير شامل فى حكمهما وحكامهما، إلا أن عودة روح التوسع من جديد عند هاتين الوحدتين السياسيتين الكبيرتين وشقيقاتهما هى التى دفعت العالم الى الحرب العظمى الثانية.

ويضيق المقام عن تتبع تفاصيل رقعات الوحدات السياسية الكبرى، ويكفى أن نذكر أن نحو نصف مساحة العالم جميعه، وأن نحو نصف سكان العالم جميعه ترفرف عليه أعلام أربع إمبراطوريات عظيمة هى بريطانيا وروسيا والولايات المتحدة وفرنسا، وأن نحو ١٥ ٪ من جملة سكان العالم يعيش فى رقاع ثلاث وحدات هى اليابان والمانيا وإيطاليا. واذا أضفنا الصين التى يختلف الباحثون فى تقدير عدد سكانها ما بين ربع وسدس سكان العالم، والبرازيل التى تشغل نحو ربع قارة أمريكا الجنوبية، أمكن القول بأن هذه الوحدات التسع تشغل نحو ⅞ ما يسمى العالم وسكانه. ولا تترك سوى سبع يسير تتقاسمه أربعون أو خمسون وحدة مستقلة أو ذات سيادة [٩]...

هكذا يظهر للباحث أن اتجاه الحضارة الغربية يميل الى ناحية تكوين وحدات سياسية كبيرة ، وأن الأبعاد والمسافات لم تصبح عقبات أو صعوبات تقف فى طريق التكوين أو التجميع [10] ومن الجلي أن يبدو التوزيع الجغرافى لموارد الثروة الطبيعية التى يعتمد عليها الانسان فى حياته فى البيئات المختلفة ، وكذا توزيع الانسان نفسه بين هذه البيئات غير عادلين بدليل أنه لا توجد دولة أو قارة يمكن أن تنتج جميع ماتتطلبه الحياة المتحضرة فى العالم الجديد ، من مواد نباتية أو معدنية ومعنى هذا أن هذه الحقيقة جعلت من المستحيل لأى قطر الادعاء بمقدرته على كفاية نفسه بنفسه على أساس مستوى المعيشة المرتفع المعروف فى مواطن الحضارات الراقية الحالية ، بل أصبح إنتاج المواد الضرورية وتوزيعها عملية معقدة متشابكة الأطراف ، موزعة بين عدد غفير من أقطار العالم المتقاربة والمتباعدة على السواء ، وتظهر تبعاً لذلك استحالة تقسيم العالم الى كتل أو أجزاء يمكن سكان كل منها الاعتماد والاكتفاء بالمواد المحلية ، دون أن تتأثر بمجريات الانتاج والتوزيع فى الأجزاء الأخرى الخارجة عنها . ومن الطبيعى أن يكون القطر الذى تمكنه ظروفه من الوصول الى درجة الاكتفاء الذاتى على صورة أخرى جديدة غريبة عن الأوضاع الحالية المعروفة: إذ لابد أن تضم رقعته جميع الأنواع المناخية:من المعتدل البارد الى الاستوائى الحار وأن تضم تربته جميع عناصر الثروة المعدنية . غير انه لم يحدث بعد ، أن قامت مثل هذه الوحدة السياسية المثالية !! .

واذا كانت أولى حاجيات الانسان لا تختلف عن حاجة نظرائه من المخلوقات الأخرى وهى الغذاء ، ولما كان معظم غذاء البشر مستمداً من الأرض : اللهم إلا ذلك النزر اليسير الذى يجود به البحر ، فان الأرض تستحق أن تعتبر بحق أعظم موارد الثروة الطبيعية ، إذ أن جل الغذاء يجىء بطريق مباشر أوغير مباشر من النباتات التى تنمو فيها ، ومن ثم كانت الأرض الخصبة التى تسمح ظروفها بالزراعة المنتجة ، أفضل المواد الطبيعية إطلاقاً [11] . وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الأرض الى أقسام رئيسية متميزة :

١ — الصحارى التى لا يمكن أن تسمح بحياة نباتية نافعة فى العادة .

٢ — الأرض القليلة الخصب التى لا تصلح كثيراً لأغراض الزراعة المختلفة ، غير أنها يمكن أن تسمح بقليل من الرعى أو بيسير من الغابات .

٣ — الأرض الخصبة الجيدة الصالحة لانتاج الغلات الزراعية المتنوعة .

هذا وتقدر مساحة الأرض التى يسكنها الانسان باستثناء الأقاليم القطبية التى يكسوها الجليد دائماً بنحو خمسين مليوناً من الأميال المربعة ، وتشغل الصحارى نحو ٢/٥ من هذه المساحة الكلية ، ويدخل ضمن الصحارى عامة تلك الجهات التى لا تتمتع بالحرارة الكافية للزراعة المنتجة صيفاً أو تلك التى لا تتمتع بقدر كاف من الماء أو التى لا تتمتع بهذين العاملين الضروريين مجتمعين ؛ ومن ثم لا يمكن أن تسمح بحياة نباتية نافعة . أما الباقى وقدره ٣/٥ المساحة فتسمح ظروفه المناخية بحياة نباتية جيدة نافعة . ولو أن نحو نصف هذا القدر يمكن اعتباره من الأرض الضعيفة القليلة الخصب التى لا تصلح كثيراً للزراعة وقد يكون ذلك راجعاً الى عظم الارتفاع أو وعورة التضاريس أو فقر التربة أو كثرة المستنقعات . ويستوى أن تكون هذه الأوصاف منفردة أو مجتمعة كلها أو بعضها لتصبح الأرض قليلة الصلاحية لأغراض الزراعة النافعة .

وليس من شك فى أن توزيع السكان فى العالم يكاد يتفق مع توزيع الأراضى الجيدة ؛ بدليل أنه فى الجهات الصحراوية وفى المناطق القليلة الخصب ، وتبلغ مساحة النوعين نحو ٧/١٠ من جملة سطح الأرض ، لا يوجد سوى عدد قليل من السكان ؛ وحتى هؤلاء نجدهم يتركزون فى بعض الواحات الخصبة ؛ أو فى مواطن التعدين الهامة أو حيث تستغل الثروة الغابية ؛ أو فى مناطق الرعى أو فى جهات الصيد الجيد برياً كان أو بحرياً . وفى كل هذه البقاع التى تشغل رقاعها نحو ٧٠ ٪ من سطح الأرض التى يسكنها الانسان لا يعيش سوى ١٠ ٪ من مجموع سكان العالم . أما البقية الباقية وتبلغ ٣٠ ٪ من الأرض المعمورة ؛ وهى الأرض الجيدة الصالحة للزراعة والقابلة للاستيطان الدائم فتضم نحو ٩٠ ٪ من سكان العالم ؛ وينتظم هنا أعظم مراكز الحضارة الراقية فى الوقت الحاضر . وقد يكون توزيعها متفرقاً أو قد تظهر على شكل نقط

أو خلايا صغيرة في بعض الجهات ؛ غير أن معظمها يبدو بحيث يتركز على صورة كتل كبيرة متحدة ذات مناخ مقبول في جملته . وقد أصبحت هذه الكتل الكبيرة من الأرض الخصبة الجيدة أهم وأعظم الأقاليم البشرية في العالم ؛ وهنا يجتمع التفوق الحضارى والتقدم المادى على نطاق لم يعرف من قبل . وجميع هذه الكتل يقع في نطاق المنطقة المعتدلة شمالى خط الاستواء وجنوبه .

وتظهر خرائط توزيع السكان في العالم أنها تكتظ بسكانها وتزيد نسبة كثافة السكان فيها على معدل متوسط الكثافة لسكان العالم جميعه . وفي هذه الأقاليم قد عمل الانسان بنفسه على تشكيل سطح البيئة التي يعيش فيها ، على حين أنه في الجهات الأخرى قبل سيادة الطبيعة ورضخ لنظامها المفروض سواء على صورة صحراء جرداء أو منطقة وعرة موحشة . أما في المناطق المعمورة المتقدمة فانه قام بتغيير المنظر العام عن طريق إعداد حقوله وزراعتها ؛ وغرس حدائقه وغاباته ؛ وبناء قراه ومدنه وعواصمه الكبيرة ، وشق طرقه ووسائل مواصلاته المتنوعة للربط بين هذه جميعا ؛ وهي التي أصبحت بحق موطن الانسان المتحضر .

ويمكن أن نعدد عددا من الأقاليم البشرية المخطوطة ، لمثلا يجيء في مقدمة القائمة أوربا وبعض ما يتاخمها سواء في غربي آسيا أو شمالي أفريقية . وهناك الشرق الأقصى والهند الموسمية اللذان يفصل بينهما خط تضاريس أواسط آسيا الشاهقة وامتداده في جنوب شرقي القارة . ويعزل هذين الاقليمين الكبيرين عن الاقليم الأوربي السابق ذكره سلسلة من الصحارى وأشباهها . أما في العالم الجديد فاننا نجد الجزء الشرقي من أمريكا الشمالية ، ذلك القسم الذي يحده شمالا خط امتناع الزراعة وغربا ذلك النطاق الجبلي المعروف باسم جبال روكي .

ويجمل بنا أن نذكر أنه في العروض الجنوبية ، تصغر مساحة الأقاليم المعتدلة بسبب صغر مساحة اليابس بصفة عامة في نصف الكرة الجنوبي . أما الأقاليم الحارة الخصبة فتبدو قليلة الأهمية ضئيلة الجاذبية وما زالت تعيش في ظل مستوى منخفض من الحضارة في الوقت الحاضر . ومثل ذلك يقال

لحد ما عن الأقاليم المدارية بامية لقلة خصبها في العادة ، ولو أنه قد يشذ عن القاعدة بعض جهات تمتاز بوجود تربات بركانية خصبة أو لأنها ذات تربة فيضية غرينية كما هي الحال في جزائر الهند الشرقية وفي هضبة البحيرات الإستوائية الإفريقية وعلى منحدرات بها جبل غابة ، وهنا فقط يكتظ السكان ومعنى هذا أن الأقاليم الهامة المعمورة تقع في نصف الكرة الشمالي ، وقد كانت فيما مضى قبل أن يتطور وتتقدم وسائل المواصلات الحديثة ، تعيش منعزلة متفرقة بعضها عن البعض الآخر بحكم مواقعها المترامية والمسافات البعيدة التي تفصل بينها ، ولهذا السبب تسنى لسكانها وأمكن لهم العمل على أن تتطور وأن تنمو حضارتهم وهي مستقلة لدرجة عظيمة . هكذا نشأت وترعرعت حضارات الصين والهند وحوض البحر الأبيض المتوسط منذ أقدم العصور . وكلما كبرت وعظمت ، بدأت هذه الحضارات ترسل أشعة نورها في اتجاهات مختلفة بعيدة عن أوطانها الأصلية . أما الحضارة الصينية فوسعت رقعتها حتى سادت الشرق الأقصى ووصلت إلى أودية أواسط آسيا الشاهقة وأرسلت شعباً وألسنة في اتجاه جنوبي غربي حتى تقابلت مع الحضارة الهندية ، على حين أن حضارات البحر الأبيض المتوسط أخذت تنتشر غربا نحو المحيط الأطلسي وجنوبا حتى حافة الصحراء الكبرى وشمالا حتى الحد الذي عنده يستحيل نجاح الزراعة في العروض القطبية ، أى أنها شملت معظم أوربا .

وبفضل طرق القوافل التي كانت تمر بواحات الحضارات الراقية ، كان هناك بعض الارتباط الضئيل بين مراكز هذه الحضارات الكبيرة ، غير أن درجة الارتباط كانت أعظم وأقوى بين الهند والحضارات الأوروبية بفضل طريق الشرق الأوسط ، منها في حالة ارتباط الصين بالحضارات الغربية أو حتى بين الصين والهند المجاورة بسبب وعورة تضاريس أواسط آسيا الجبلية الشاهقة . هكذا كانت درجة الارتباط الواهى بين هذه الأقاليم البشرية العظيمة ، ومن ثم تركت حياة سكان هذه الأقاليم بدون أن تتأثر الواحدة بما يجرى في الأخرى ، حتى كان العصر الحديث وكان الكشف عن العالم الجديد ، وتبع ذلك استعمار

الأوروبيين لأراضيه المعتدلة الخصيبة التى تطورت حتى أصبحت بعد ذلك إقليما بشرياً عظيما بفضل موارده الطبيعية الوفيرة، ولكن الفرصة لم تسنح له كى يصبح مقراً لحضارة خاصة كما حدث لنظائره من الأقاليم البشرية الرئيسية السابقة، بل دخلت عروضه المعتدلة فى كل من الأمريكتين ضمن نطاق الحضارة الأوروبية الغربية . واذا كان عدد سكانه أقل من نظائره فانما يرجع ذلك الى حداثة عهد الاستعمار الجدى هنا . وقد قويت روابط الاتصال بين هذا القسم الأمريكى وبين أوربا الغربية والشمالية الغربية حتى أصبح فى الواقع جزءاً متمما لهذه القارة وحضارتها . وتقوم على خدمة روابط الاتصال الوثيق، أعظم الطرق الملاحية، فى الوقت الحاضر[12] .

وفى هذه الأقاليم البشرية العظمى الأربعة، تضم رقاعها معظم الأراضى الخصيبة الطيبة فى العروض المعتدلة الشمالية أو ما يعادل ٣٠٪ من جملة مساحة الأرض الصالحة للزراعة فى العالم، وفى الوقت ذاته يسكنها نحو ٣/٤ سكان العالم جميعه وهذا معناه أن هذه الأقاليم قد أصبحت مراكز اهتمام البشر، تجتذب العناية وتتطلب من الجميع الرعاية والدراسة والمعرفة ولو أن مجموع مساحتها لا يبلغ ١/٨ مساحة اليابس المعمور . ويندر أن يجد الباحث خارج هذه النطاقات البشرية الهامة أرضاً يمكن أن تفرض على الناس العناية بشئونها أو الاهتمام العظيم بظروفها وملابساتها . وفى العروض المعتدلة الشمالية تقوم أوطان الدول العظمى وتوجد مواطن الحضارات التى انبعثت منها موجات النشاط البشرى عامة والاستعمارى خاصة، حتى أصبح باقى العالم إما معتمداً عليها أو تابعا لها من النواحى السياسية والاقتصادية والثقافية لدرجة عظيمة . وإذا كانت حالة أمريكا اللاتينية تبدو مختلفة نسبياً، وقد تظهر فى ربوعها روح استقلالية، فان هذا الاستقلال سياسى أكثر منه اقتصادى أو ثقافى حضارى .

على أننا اذا نظرنا الى توزيع الأرض المعمورة ومساحتها تبلغ ٥٠ مليون ميل مربع، كما هى الحال فى جميع موارد الثروة الطبيعية الأخرى، أمكن القول بأن توزيعها لا يسير على قاعدة عادلة منتظمة، ذلك أن ٦/٧ من هذه الأرض المعمورة يقوم فى أحد نصفى الكرة الأرضية وهو النصف الشمالى، وأن ٣/٤ من هذه

المساحة يتمثل فى كتلة من اليابس تشترك فيها قارات ثلاث هى أوربا وآسيا وأفريقية بأنصبة متفاوتة ، أما القسم الشرقى من أمريكا الشمالية فتبلغ مساحته نحو ربع هذه الكتلة ، على حين أن القسم المعتدل فى كل من أمريكا الجنوبية واستراليا يبلغ نقط نحو الخمس والعشر على التوالى . وفى هذه الأقاليم البشرية الرئيسية الأربعة يوجد نحو ٩٥٪ من مجموع مساحة الأرض المعمورة ؛ وينتظم نصف الباقى فى جزائر الهند الشرقية ، أما الباقى فيتمثل فى بريطانيا واليابان ومدغشقر وغيرها من الجزائر المأهولة فى البحار والمحيطات المختلفة .

ويجمل بنا أن نذكر أن التوزيع الجغرافى للدول العظمى يرتبط ارتباطاً وثيقاً مع توزيع الأراضى الخصبية فى العروض المعتدلة الشمالية ، بدليل أن خمساً من الدول العظمى السبع تقوم فى أوربا ويخص أمريكا واحدة ومثل ذلك نصيب شرقى آسيا . وتمثل روسيا السوفيتية كتلة كبيرة متحدة ومتصلة بالدويلات التى تخضع لها أو تجرى فى مدارها ، كذلك شأن الولايات المتحدة التى تمثل أيضاً كتلة كبيرة من اليابس ولو أن بعض الجهات الخاضعة لها ، توجد بعيدة عنها فيما وراء البحار . وفى حالة الامبراطورية الفرنسية نجد أن ٧/٨ مساحتها ينتظم فيه الوطن الأصلى وهو فرنسا ، ثم شمال غرب أفريقية وغربى أفريقية وإن كانت لا تمثل كتلة متماسكة كحال روسيا أو الولايات المتحدة ، فأن أجزاءها تبدو متقاربة متجانسة لدرجة كبيرة ، أما إيطاليا فقد وجهت نشاطها الاستعمارى عبر البحر صوب أقاليم تبعد عنها ولم تفد منها كثيراً . وفى حالة اليابان كان تركيز الجهود صوب آسيا المجاورة أو نحو جزائر المحيط المتفرقة المتناثرة .

وقد سارت ألمانيا على قاعدة توجيه نشاطها صوب أواسط قارتها وشرقيها وجنوبيها . أما الجزائر البريطانية فحالتها تبدو مختلفة عن كل ما سبق ذكره ، ذلك أن إمبراطوريتها تضم عدداً من الوحدات المتفرقة المتباعدة الموزعة على سطح الكرة الأرضية ، ولو أن هذه الوحدات تتركز بصفة خاصة فى نطاقين رئيسيين أحدهما حول سواحل المحيط الأطلسى الشمالى والآخر حول سواحل

المحيط الهندي . وعلى الرغم من هذا التركز فليس هناك اتصال برى بينهما ، ويمكن فى الواقع وصف الامبراطورية البريطانية بأنها تتميز جغرافياً بأن أجزاءها منفصلة غير متصلة بعضها بالبعض الآخر . وهناك صفة أخرى جديرة بالذكر وهى أن الدول العظمى الحالية وكذا جميع الامبراطوريات الكبيرة التى عرفها التاريخ تتميز بأنها قامت معتمدة على الموارد الطبيعية فى كتلة كبيرة من اليابس فى البيئة الأصلية ، أما فى حالة بريطانيا العظمى وامبراطوريتها الكبيرة فالعكس صحيح ، إذ أنها امبراطورية بحرية أراضيها وسكانها ومواردها موزعة على سواحل البحار والمحيطات ، ويفرض عليها هذا التوزيع أن يكون الربط بينها بحرياً لا برياً (١٣) .

المراجع

(1) a. Fleure H.J. "Human Geography in Western Europe" London 1919 pp. 3-18 etc.

b. Fleure H.J. "The peoples of Europe" Oxford press 1922.

(2) a. Boulton W.H. "The pageant of transport through the ages" pp. 7 + 46 etc.

b. Fenelon K.G "The economics of road transport" London 1926 pp. 16-29.

c. Hardy A.C. "Seaways and sea trade" London 1927 pp. 2-31 + 117 + 135 etc.

(3) a. Gregory G.W. "The story of the road" London 1931 pp. 3 + 157 + 277 etc.

b. Kirkaldy and Evans "History and Economics of transport.

(4) Boulton W.H. "The pageant etc" pp. 81 + 87 + 143 etc.

(5) a. Dewangeon "L'Empire Britannique" Paris 1925 pp. 3-28.

b. Elliot W.Y. "The new Bitish Empire" London 1932 pp. 1-35 etc.

c. Mackinder H.J. "Britain and the British Seas" Oxford 1930 p. 341 etc.

(6) a. Gregory J. and Shave D.W. "The U.S.S.R., a geographical Survey" pp. 14-16.

b. Halden Guest L. "The New Russia" London 1926 pp. 19-45.

(7) a. Bowman J. "The New World", problems in political Geography. London 1923.
b. Fleure H.J. "The treaty settlement of Europe" Oxford press 1921.
c. Brigham "Principles in the delimitation of frontiers" Geog. R. 1919 pp. 8-17.

(8) a. Adkins "Europes new map" London 1923 pp. 7-13 etc.
b. Alexander H.G. "The revival of Europe etc" London pp. 5-11 etc.

(9) a. Carr Saunders "Population problems" London pp. 197-242 etc.
b. East E.M. "Mankind at the Cross roads" pp. 64-69 etc.
c. Wright H. "Population" London pp. 67 + 106-110 etc.
d. Andrews "The Asiatic question" London pp. 2-14 etc.
e. Stoddard "The rising tide of colour" pp. 7-9 + 665-67.

(10) a. Powell E.A. "Asia at the cross roads" London pp. 4-11 etc.
b. Nickolson J.H. "The remaking of nations" London 1925 pp. 6-14 etc.
c. Semple "The influences of geographic environment" London pp. 481-84 etc.
d. Haskins and Lord "Problems of the peace Conference" London 1921 pp. 2-7 etc.
e. Hinks A.R. "Boundary delimitation etc." Geog Teacher, 1919 vol II pp. 103-105.

(11) a. Jonasson "Agricultural regions of Europe" Economic Geog. 1926.
b. Parry "Europe and Asia" London 1929.
c. Statesman Year book. Recent editions.

(12) a. Bowen F.C. "A century of Atlantic travel".
b. Hardy A.C. "Seaways etc." 1927 pp. 117-135 etc.

(13) a. Elliot W.Y. "The New British Empire" 1932 pp. 68-102 etc.
b. Innes Stewart J. "An economic Geog. of the British Empire" London 1933 pp. 2-5 + 8-14 etc.

أول من وضــــع النحو [1]

للأستاذ ابراهيم مصطفى

من أول من وضع النحو العربى واتخذ هذا المنهج المألوف فى رسم قواعد العربية ؟

هذه المسألة تبادر الباحث فى تاريخ النحو . واذا رجعنا الى كتب الطبقات وأخبار التاريخ نرى أنها تكاد تجمع على أن أول من وضع هذا النحو « أبو الأسود الدؤلى » المتوفى حول سنة ٦٩ هـ ، ويزيد بعضهم فيذكر أنه قد أخذ ذلك من الامام على ، ويغلو آخرون فيرون أن « أبا الأسود الدؤلى » وضع كتابا فى النحو شمل قواعده ، وأنه قرأه على الامام على فرضيه . وأكمل فيه بعض ما نقص . فكان النحو العربى علماً تام القواعد مفصل الأحكام منذ كان الامام على قبل سنة ٤٠ هـ .

وسنذكر هنا روايات أولئك المؤرخين مرتبة حسب أزمانهم :

١ — فأول من نعرف أنه تكلم فى وضع النحو « محمد بن سلام الجمحى » المتوفى سنة ٢٣٢ هـ . قال فى مقدمة كتابه (طبقات الشعراء) ، "وكان أول من أسس العربية ، وفتح بابها ، وأنهج سبيلها ، ووضع قياسها « أبو الأسود الدؤلى » " ثم قال : ووضع باب الفاعل والمفعول والمضاف وحروف الجر والرفع والنصب والجزم : وذكر من أخذ عن أبى الأسود . ثم قال : ثم كان من بعدهم « عبد الله بن أبى اسحق الحضرمى » فكان أول من بعج النحو . ومد القياس والعلل .

---

(١) بحث ألقى فى المؤتمر الحادى والعشرين للمستشرقين الذى عقد فى باريس (٢٣—٣١) يوليه سنة ١٩٤٨

٢ — ويأتى بعده أبو محمد مسلم بن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٠ ﻫ . قال فى كتابه (الشعر والشعراء) فى ترجمة أبى الأسود: « وهو أول من عمل كتاباً فى النحو بعد « على بن أبى طالب » وقال فى كتاب (المعارف): « أبو الأسود الدؤلى أول من وضع العربية ».

٣ — ويجىء بعد ذلك « أبو العباس محمد بن يزيد المبرد » المتوفى سنة ٢٨٥ ﻫ . وقد نقل عبارته « الزبيدى أبو بكر محمد بن الحسن » المتوفى سنة ٣٥٠ ﻫ . قال: « روى القالى عن الزجاج أن أبا العباس قال: « أول من وضع العربية ونقط المصاحف أبو الأسود ». وسئل عمن أرشده الى الوضع فى النحو، فقال: تلقيته عن علىّ ».

ونقل هذه العبارة « الحافظ بن حجر » المتوفى سنة ٨٥٠ ﻫ فى الاصابة فى ترجمة « أبى الأسود » بنفس الاسناد قال: (أول من وضع العربية ونقط المصاحف « أبو الأسود » وسئل عمن نهج له الطريق، فقال: « تلقيته عن علىّ »).

٤ — أما « محمد بن اسحق النديم » صاحب الفهرس فيقول: « زعم أكثر العلماء أن النحو أخذ عن « أبى الأسود الدؤلى » وأن أبا الأسود أخذ ذلك عن « أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام » وقال آخرون: رسم النحو « نصر بن عاصم » وقرأت بخط « أبى عبد الله بن مقلة عن ثعلب » أنه قال كان « عبد الرحمن بن هرمز » أول من وضع العربية .. ثم يقول « محمد بن اسحق » أنه لقى بمدينة الحديثة رجلا يقال له « محمد بن الحسين » جمّاعة للكتب. وله خزانة لم ير لأحد مثلها كثرة. ورأى فيها ما يدل على أن النحو من عمل أبى الأسود ما هذه حكايته. وهى أربعة أوراق نحسبها من ورق الصين ترجمتها هذه فيها كلام فى الفاعل والمفعول من أبى الأسود رحمة الله عليه بخط يحيى بن يعمر، ثم لما مات هذا الرجل فقدنا القمطر وما كان فيه فما سمعنا له خبراً. وما رأيت منه غير المصحف. هذا على كثرة بحثى عنه.

٥ — وفى كتاب مراتب النحويين « لأبى الطيب عبد الواحد بن علىّ » المتوفى سنة ٣٥١ ﻫ « كان أول من رسم للناس النحو أبا الأسود. أخذ ذلك عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه. وكان أعلم الناس بكلام

العرب . وأبو الأسود أول من نقط المصحف . واختلف الناس الى أبي الأسود يتعلمون العربية . وفرع لهم ما كان أصّله ».

٦ — « وأبو سعيد السيرافي » المتوفى سنة ٣٦٨ هـ يقول : « أول من رسم النحو أبو الأسود الدؤلي ».

كل ماتجيء بعد هذه النصوص ينقل عنها ، ويجمع بينها كما ترى في الأغاني في ترجمة « أبي الأسود » . وفي طبقات الأدباء لابن الانباري .

ثم يجيء السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ ، فيكتب رسالة في (السبب في وضع العربية) يجمع فيها أكثر هذه الأقوال وهي على اختلافها تكاد تجمع على أن أبا الأسود أول من وضع النحو . ويزيد بعضهم فينسب ذلك الى الامام علي . وربما قال بعضهم انه وضع كتابا . ويروى ابن الانباري أن أبا الأسود وضع المختصر المنسوب اليه .

فهذه جملة مايمكن أن تشير اليه هذه النقول . ولكنا لا نستطيع أن نتقبل ذلك بيسر ولا أن نستسيغ أن هـذا الزمن المبكر قد تمكن فيه العرب من الاشتغال بالعلوم ووضع القواعد على هذا الوجه الذى نراه في كتب العربية وقد أنكر ذلك المستشرقون وعدوه حديث خرافة .

ولكن القارئ يجد رفض هذه الروايات جملة أمراً بعيداً . حتى يستطيع أن يتبين سبب اجماعهم ، والعلة في تواطئهم على هذا الخطأ . ولقد قال المرحوم « مصطفى صادق الرافعي » ، الأديب المصري ، المتوفى سنة ١٩٣٧ في كتابه « تاريخ الأدب » « إن معرفة واضع النحو في العربية يكاد يكون معضلة » .

ولقد ساقنا هذا الاشكال الى أن ننتهج سبيلا آخر في البحث . فتتبعنا كتب النحو الباقية بأيدينا لنعلم أقدم عالم نسب اليه رأي نحوي في هذه الكتب . وكان أول هذه الكتب كتاب « سيبويه » وهذه أسماء العلماء الذين نسب اليهم رأيا نحويا . وعدد المواضع التى ردد فيها أسماءهم .

عبد الله بن أبي اسحق المتوفى سنة ١١٧ هـ (٦ مرات) .

عيسى بن عمر الثقفي المتوفى سنة ١٥٠ هـ (١٨ مرة) .

أبو عمرو بن العلاء المتوفى سنة ١٥٤ هـ (٣٩ مرة) .

الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٩٠ هـ (٣٧٦ مرة) .

يونس المتوفى سنة ١٨٣ هـ (١٥٥ مرة) .

وأقدم هؤلاء هو «ابن أبي اسحق» وتروى له آراء نحوية حتى فى الكتب المتأخرة كالأشمونى المتوفى سنة ٩٠٠ هـ والسيوطى المتوفى سنة ٩١١ هـ .

ويلاحظ أول مايلاحظ أننا لم نجد فى كتاب سيبويه ولا فيما بعده من الكتب رأيا نحويا نسب الى أبى الأسود ولا الى طبقتين من بعده . واذا رجعنا الى كتاب الزبيدى فى طبقات النحويين واللغويين وجدناه يجعل الطبقة الأولى «أبا الأسود الدؤلى وعبدالرحمن بن هرمز» والثانية «نصر بن عاصم ويحيي بن يعمر وعنبسة الفيل وميمون الأقرن» والطبقة الثالثة «ابن أبى عقرب وعبد الله بن أبي اسحق» ولم نجد لأحد من علماء الطبقتين الأولى والثانية شيئاً من الآراء النحوية .

فنحن أمام حقيقة واضحة أخذت من كتب للنحو . وهى أن أقدم من ينسب اليه رأى نحوى هو «عبد الله بن أبى اسحق الحضرمى» .

فاذا عدنا بهذه الحقيقه لنقرأ على نورها النصوص التى ذكرناها من قبل وجدنا أنهم يقولون : «أول من وضع العربية وأول من رسم النحو وأول من نقط المصاحف أبو الأسود الدؤلى» فعمل أبى الأسود هو نقط المصاحف كما أشارت اليه الروايات وأن زياداً سأله أن يضبط المصحف فأبى أبو الأسود ثم عاد فقبل . وقال : ابغنى كاتباً لقناً يفعل ما أقول . فتخير له كتاباً ، وجعل يختبر الكتاب حتى رضى من رضيه منهم فقال له : اذا رأيتنى قد فتحت فمى بالحرف فانقط نقطة فوقه الى أعلاه وان ضممت فمى فانقط نقطة بين يدى الحرف ، وان كسرت فاجعل النقطة من تحت الحرف . فهذا نقط أبى الأسود للمصحف وكانوا يسمون ضبط الكلمات بالنحو أو العربية فاذا اختلفوا فى كلمة قالوا : النحو كذا أو العربية كذا ، وأبو الأسود قد أخذ القراءة وضبط كلمات

المصحف عن الامام علي . وكان يحتج بذلك اذا ماخالفه قارىء آخر لهذا الضبط . وهذا النقط لا يزال له أثر في بعض المصاحف الباقية .

ولما لم يكن هذا الضبط كافياً لحسن التلاوة وعاصما من الخطأ في القرآن احتيج الى تمييز آخر قام به « نصر بن عاصم الليثى » أحد تلاميذ أبي الأسود بطلب من الحجاج بن يوسف الثقفى أمير العراق . وكان عمل نصر هو التمييز بين الحروف المتشابهة في الرسم باختصاص كل واحد منها بنوع من النقط كالباء والتاء والثاء . ومن هنا غير ترتيب الحروف الأبجدية الى ترتيبها الهجائى المتعارف وهو « ا، ب، ت، ث » وسمى نصر نقطه اعجاما كما سمى نقط أبي الأسود بالشكل الذى وضعه اعرابا ثم جاء الخليل بن احمد واستبقى نقط نصر وألغى نقط أبي الأسود وأحل محله الشكل المعروف الآن ، وجعله حروفاً مصغرة أو أبعاض حروف . كما سموه . قالوا : وقد اتخذ ذلك عن اليونانية وكان قد قرأها .

نرى أن الأمر يرجع الى ضبط المصحف . وهو عمل طبيعى فى صدر الدولة الاسلامية . وأن الذى قام بضبط المصحف الضبط الأول بجمع الناس على حرف واحد هو « أبو بكر الصديق » باشارة « عمر بن الخطاب » وذلك جمع المصحف . وأن الخليفة الثالث « عثمان » نشر هذا المصحف فى الأمصار ليقرأ منه القارئون . وأن زياداً فى زمن معاوية قد عمل على ضبط المصحف بالنقط وأن الحجاج قد أضاف نقطاً آخر لتمييز الحروف المتشابهة . فلما كان الخليل عمل عملا آخر علمياً محضاً مستقلا عن الدولة .

أما هذه القواعد النحوية التى كتب لها هذا العمر الطويل فان أول من نهج سبيلها « عبد الله بن أبى اسحق » ونجد لذلك إشارات فيما أسلفنا من الروايات . فابن سلام يقول : وكان أول من بعج النحو ومد القياس والعلل « عبد الله بن أبى اسحق » ولكن ابن أبى اسحق تروى عنه مسائل قليلة ويتردد اسمه نادراً . ويظهر أنه بدأ التفكير النحوى ، ولم يستنبط كثيراً من قواعده . ففى نزهة الألباء أن « يونس بن حبيب » سئل عن عبد الله ابن أبى اسحق ومنزلته فى النحو فقال : انه هو والبحر سواء، أى هو الغاية فيه .

ثم قال : ولو كان في الناس من لا يعلم إلا علمه اليوم لهزئ به . ولو كان في الناس من له رأيه ونفاذ بصره لم يقم له أحد وكان تلميذه « عيسى بن عمر الثقفي » أول من حذق طريقته ومضى في خطته وأكثر من استنباط القواعد . حتى قال فيه « الخليل بن أحمد » :

ذهب النحو جميعاً كلـــه غير ما أحدث عيسى بن عمر

ويتجلى لنا سبب اختلاط الأمر على الرواة ، وتقدمهم بنسبة النحو الى « أبي الأسود » أنهم كانوا يريدون بالنحو ضبط الكلام على سنن العرب وسمتها في القول . وفي اللســـان : النحو انتحاء سمت العرب في القول . « وابن جنى » في أول الخصائص يعرف النحو هذا التعريف . ولكنهم لما تقدموا في البحث جعلوا لهذا النحو سبباً فقالوا في الكلمة ترفع لأنها فاعل وسموا ذلك علل النحو ثم تقدموا خطوة ثانية في التعليل فقالوا :

ولمّ رفع الفاعل ؟ وأخذوا يتمحلون لذلك أسبابا من شرف الضمة وشرف الفاعل فكانت علة العلة . ثم اختصر المؤلفون فجعلوا النحو القاعدة بعد ما كانت تسمى بالعلة . وقصروا اسم العلة على ما تعلل به قاعدة النحو . ومن هذا اضطرب الأمر وخفي على رواة الأخبار وكتاب الطبقات . ثم دخل عامل آخر وهو هوى بعض المؤلفين إذ كانوا يكرهون أن ينسب شيء الى زياد ويحبون أن ينسب كل شيء الى عليّ وشيعته . فخفيت الحقيقة حتى آن أن يجليها البحث في كتب النحو ذاتها لا في أخبار الطبقات .

الدخيل فى اللغـــة العربية

للدكتور فؤاد حسنين على

(آب) أغسطس :

الشهر الخامس من السنة البابلية الأشورية : نيسان . ايار . سيان . دؤذ (تموز) . آب . الول . تشريت . اركسمن . كسليم . طيبيت . شباط . ادار .

وقد روعى فى هذا الترتيب التقويم الربيعى إذ أن شهر نيسان يقابل مارس ، أعنى الاعتدال الربيعى . وقد ظل هذا الترتيب متبعاً زمناً طويلا حتى حل محله التقويم الخريفى ، وهو يبدأ بشهر تشريت الذى يقابل سبتمبر أعنى الاعتدال الخريفى .

وقدر لهذا التقويم أن يرحل فاستعاره اليهود وأخذوه معهم أنى حلوا فشهر آب عندهم هو الشهر الخامس وهو أغسطس تقريباً عند السريان . وما زلنا الى اليوم نجد هذا التقويم مع تغيير طفيف فى بعض الأقطار العربية . وقد شق هذا الشهر طريقه الى العربية عن طريق اللغة الآرامية .

(آباد) جمع أبد ومعناه مكان مأهول بالسكان أو مدينة واللفظ فارسى :

(آبيل) راهب :

سقط هذا اللفظ من كتاب المعرب للجواليقى الذى نشره ادورد سخاو عام ١٨٩٧ وأورده المستشرق شبيتا فى بحثه الذى نشره فى مجلة المستشرقين الألمان المجلد ٣٣ ص ٢١٥—٢١٦ سداً للنقص الذى وقع فى الطبعة المذكورة وقد استند فى بحثه هذا على النسخ الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية فقال : والابيل الراهب فارسى معرب قال الشاعر وهو جاهلى :

وما سبح الرهبان فى كل بيعة   ابيل الابيلين المسيح بن مريما

وقال الآخر :

وما صك ناقوس النصارى ايبلها

وقالوا ايلي قال :

وما ايبلي على هيكل بناه وصلب فيه وصارا

قال أبو عبيدة : ايبلي صاحب ايبل وهى عصا الناقوس .

وقد ذكر هذا اللفظ أيضاً صاحب شفاء الغليل ، فذكر كلاما لم يخرج عما سبق .

والواقع أننا أمام لفظ لعب دوراً هاما فى الأسرتين اللغويتين العظيمتين السامية الحامية من ناحية ؛ والهندية الأوربية من ناحية أخرى ، فلفظنا سامي قديم عرفته البابلية الأشورية قبل سائر أخواتها فكلمة : ابال ، أو : ايبل : أو أُبل : معناها : جفاف . وكان فصل الجفاف (الصيف) عند البابليين الأشوريين هو الفصل الذى يموت فيه اله الخصوبة ، تموز ، فانتقال هذا الاله الى العالم السفلى أى عالم الموتى كان السبب الأساسى فى الموت الذى يحل بالأرض ، والملحمة البابلية الاشورية تحدثنا أن الالهة ، عشتر ، (عشترت) خليلة تموز كانت تندبه فى ذلك الفصل وتبكيه وكان لا يستقر لها قرار حتى تنتقل الى العالم السفلى وتبذل شتى الحيل لخلاص تموز واعادته الى وجه الأرض ثانية ليعود الخصب ويكثر الزرع . فالجفاف والحزن مترادفان ، فنى العبرية نجد : ابل אָבַל يعنى : ندب أو ولول أوحزن ، وفى السريانية كذلك : ابلا ، أى حزن . و (ابيل) معناها حزين أو راهب .

واعلان الحزن كما هو مشاهد حتى يومنا هذا فى الشرق يصحبه شىء كثير من الصياح والنداء وكثيراً ما يستدعى استخدام الرسل لتبليغ النائين من الأهل والأقارب . لكن مع مرور الزمن استخدم الانسان الناقوس للقيام بهذه المهمة كما هو مشاهد اليوم فأطلق لفظ : ايبل ، على عصا الناقوس والايبلي صاحبها .

أما فيما يتعلق باللغات الهندية الأوربية فأكاد أجزم وأقول إن اللغة اليونانية استعارت فيما استعارت من الألفاظ السامية ذلك اللفظ أيضاً فلفظ :

بلو Παλλω : معناه (يطرق) أو (يدق) وعن اليونانية استعارته اللاتينية حيث نجد : بلو pello : ومشتقاته مثل: أبلاتيو appellatio : وابلاتور appellator والأخير هو الذى يدعو عظيما لمساعدته . وبعد ذلك انتقل اللفظ الى سائر اللغات الأوربية الحية فى الفرنسية : ابل ahpel : أى دعاء أو نداء : وكذلك الحالة فى الانجليزية حيث نجد : بل Bell : ناقوس ، وأبيل appeal : ينادى أو يستغيث . وهكذا سائر اللغات من ايطالية والمانية .

(آذريون) نور أصفر .

فارسى ومعناه . أحمر نارى وهو الزهر المعروف الآن باسم : كريزنتيم chrysanthème .

(آس) ضرب من الرياحين ينمو حتى يكون شجراً .

أكادى : آس : > الارامية : اسا : > العربية .

(آساه) ساعده وصبره أسوة به و : أسا : داوى وعالج .

سومارى : أذو : > الأكادية ، آسو : أى الطبيب المعالج بالماء > .

الآرامية : آسيا : > العربية .

(آمين) استجب

العبرية : امين אָמֵן : > العربية .

(آنسون) حب معروف يغلى فى الماء ويشرب أو يتداوى به .

يونانى : أنيسون ἄνισον > لاتينية : أنيسم anisum > سائر اللغات الهندية الاوربية .

ثم انتقل هذا اللفظ اليونانى الى الآرامية : انيسون : > العربية .

(آين) العادة .

يونانى : ناى ναι : > الآرامية بعد تقديم وتأخير فى حروف الكلمة فاصبحت : أأين : > العربية .

(اباله) يشدد ويخفف ويقال ايالة أيضا وكذلك بالة .

فارسي واشتركت مع الفارسية فيه اللغات الهندية الأوربية ففي الايطالية وما يليها من اللغات الرومانية كالفرنسية مثلا نجد : بالة balle و Balla وفي الانجليزية : بال bale : وفي الألمانية : بلن Ballen : أي «حزمة» وهذا المعنى نجده في سائر اللغات الهندية الأوربية واشتركت معها الفارسية أيضا وانفردت الأخيرة بمعنى آخر ألا وهو : جراب .

ويذكر الجواليقي في المعرب : والبالة الجراب وهو بالفارسية باله وقد تكلمت به العرب قال أبو ذؤيب :

فأقسم ما أن بالة لطمية   يفوح بباب الفارسيين بابها

وقال أيضاً :

كأن عليها بالة لطمية   لها من خلال الدابتين أرغ

والبالة أصله وعاء المسك ، ثم قيل للجراب الذي يكون فيه الطيب بالة ...

أما استعمالنا الحديث لهذا اللفظ ، فيحتمل أن يكون قد جاءنا عن طريق اللغات الرومانية أو الفارسية .

(أباً) فاكهة .

الأكادي : انب — عنب — : > الآرامية : إباً > : العربية .

(ابراهيم) فيه لغات ابراهام ، وابرام ، وابرهم ، وابراهم .

عبري : افراهام אַבְרָהָם أو : أبرام אַבְרָם :

(ابرة) أداة من الحديد ونحوه يخاط بها .

الأكادي : أبر : اسم معدن مغناطيسي أو رصاص > الآرامية : ابرا : > العربية .

(ابرز) ذهب خالص .

يوناني : ابرزون ὄβρυζον : > الآرامية : ابرزون : > العربية .

(ابريسم) حرير .

يذكر الجواليقى فى المعرب : والابريسم أعجمى معرب بفتح الألف والراء وقال بعضهم : إبريسم : بكسر الألف وفتح الراء : وترجمته بالعربيه الذى يذهب صعداً قال ذو الرمة :

كأنمـا اعتـمَّتْ ذرى الأجيال بالقـــز والابريسم المهلهل

ولعل السبب الذى حدا بالجواليقى والخفاجى أيضا الى القول بهذا المعنى ظنهما أن الكلمة مكونة من : ابر + رسيدن : والواقع غير ذلك فأصل اللفظ فى الفارسية : ابرشيم أو ابرشم : ومعناه الخيوط الحريرية ثم الحرير .

ثم انتقل الى الآرامية : ابريشوم : > العربية .

(ابريق) إناء له عروة وبلبل ينصب منه السائل .

فارسى : ابريج : > الآرامية : ابريقا : > العربية .

(ابليس) رأس الشياطين ويطلق على كل متمرد .

يونانى : ديابولوس διαβολος : > الآرامية : ديابولوس : > العربية وقد جردتها من : دى : اعتقادا أنها علامة الاضافة الارامية كما صاغت الكلمة على وزن : إفعيل .

(أبنوس) خشب أسود شديد الصلابة تصنع منه الأوانى والعصى .

يونانى :أبنوس ἔβενος : > الآرامية:أبنوس أو:أبنوسا : > العربية .

(ابزن) الحوض الصغير .

وطن هذا اللفظ الأصلى بلاد الفرس ، وعن الإيرانيين أخذه قديما اليونان حيث نجد : ابسينتيون ἀψίνθιον : ثم انتقل الى الرومان حيث نجد : ابزينتيوم absinthium : ومن الأخيرة انتشر فى سائر اللغات الاوربية الحديثة فنجده فى الألمانية : ابزنت absinth . وفى الفرنسية أيضاً والانجليزية .

أما معنى اللفظ كما هو فى العربية فالحوض الصغير وهذا معنى أسبق من المعنى المعروف فى اللغات الأخرى حيث يدل على نوع من الخمور .

(أبيب) يوليه .

الشهر الحادى عشر من السنة القبطية وهى سنة خريفية تبدأ بما يقابل شهر سبتمبر وهى كالآتى :

توت . بابه . هاتور . كيهك . طوبه . أمشير . برمهات . برمودة . بشنس . بؤنة . أبيب . مسرى .

(أتون) موقد النار .

أكادى : أتون ، وكان يستخدم فى صهر الذهب وفى صناعة الأوانى الفخارية وغيرها ؛ ثم انتقل الى الآرامية : أتونا > العربية .

أما القول بفارسية هذا اللفظ فغير صحيح والعكس هو الصواب .

(أثير) .

يونانى : ايثير α'θήρ : > الآرامية : أثير > العربية .

(أجار) سطح عال غير مسور .

أكادى:أجار:أى حائط > الآرامية: اجرا:أى سقف الغرفة > العربية.

(أجاص) فاكهة .

آرامية : أجيس نوع من الشجر > العربية .

(أجانة) إناء تغسل فيه الثياب وهو أيضا الحوض حول الشجرة .

أكادى : أجن : > الآرامية اجنا : العربية .

(أجر) اللبن المحروق .

أكادى : أجر : > الآرامية : أجوار : > العربية .

(أداوة) إناء صغير من جلد يتخذ للماء .

أكادى : دود : الآرامية > دودا : > العربية .

(أذار) مارس :

أكادى أدَرُ : > الآرامية : أذر : > العربية .

(أردب) مكيال تقدر به الحبوب .

أكادى : أرطــدــب : أى مكيال > الآرامية: أردبا : > العربية .

(أردمون) ملاحون .

يونانى : أرتمون ἀρτέμωνα : أى سارية المركب > الآرامية : أرطهمونا : أى سارية أو قلع المركب > العربية .

(أرز) همزته زائدة وفيه لغات أرز ورز ورنز . وهو حب كالشعير .

آرامى : روزا . أو : أوروزا . أو : رزا . أو ــ ا ــ رز . أو : ــ ا ــ رزا : > العربية .

وقد انتقل هذا اللفظ من السامية الى سائر اللغات الأوربية .

(أريس) زارع .

أكادى : إــ ح ــ ريش : > اليهودية : أريس אריס : > العربية .

(أرقان) أو (يرقان) داء يصيب الزرع والناس .

أكادى : أراق . أو : وراق . أو : يراق : > الآرامية : يرقا : ومنها : يرقنا : > العربية .

(ارين) نبت ينبت بالحجاز له ورق كالخيرى .

يونانى : ارينيا : ἐρινεά : > الآرامية : إرينا : > العربية .

(ازج) بيت مستطيل .

آرامى : ازجا : > العربية .

(أزميل) شفرة الحذاء أو حديدة فى طرف رمح لصيد بقر الوحش .

يونانى : سميــلا σμελη : > العبرية (ترجوم وتلمود) : أزمل : אזמל : > العربية .

(ازيب) الجنوب أو الرياح الجنوبية أو الجنوب الغربى أو الجنوب الشرقى . هكذا تقول المصادر العربية التى بأيدينا مثل الكامل ص ٤٦٤ س ١٢ واللسان ج ١ ص ٤٥٦

حبشي : ازيب :

(اسبذ) اسم قائد من قواد كسرى وقيل هم قوم يعبدون البراذين أصاب كل من الخفاجي والجواليقي في قولها بفارسية اللفظ إلا أن أحداً منهما لم يتعمق : أسب : عند ما حاول أن يدلنا على الأصل الفارسي .

والواقع أن : أسبذ : مكون من كلمتين فارسيتين قديمتين : أسب asp : أي — حصان — و : بذ : أي — سيد — فكلمة : أسبذ : معناها اذن : قائد الخيالة ، وقد دخل هذا اللفظ العربية عن طريق عمان والبحرين لوقوعهما منذ العصور القديمة تحت التأثير الفارسي . وقد عرف العرب هذا اللفظ أولا كلقب من ألقاب حاكم البحرين ، ومن ثم أطلقوه على سكان هذا الاقليم من الفرس فاسبذي وجمعه أسابذة أو أسابذ أو اسبذيون معناه أولئك الذين يأتمرون بأمر اسبذ . ثم توسع العرب في مدلول هذا اللفظ فأطلقوه على سكان البحرين من العرب تحقيراً لهم .

(أستاذ) مؤدب والعامة تقول بمعنى الخصي لأنه يؤدب الصغار غالباً فلذا سمى بهذا الاسم .

فارسي ومن نفس المادة لفظ : أسطى : أو : أستا .

(استار) معرب چهار وهو في كلام أهل التفسير والقراء أربعة نفر عاصم وحمزة والكسائي والأعمش . وقيل هو في كلامهم كل أربعة من جنس واحد ثم اتسع العرب في استعماله فقالوه في كل أربع قال جرير :

قرن الفرزدق والبعيث وأمه وأبو الفرزدق قبح الاستار

وفي رواية أخرى .

ان الفرزدق والبعيث وأمه وأبا الفرزدق شر ما استار

يوناني : ستتر στατήρ : > الآرامية : استير > العربية .

(استبرق) ديباج غليظ .

فارسي : ستبر : > الآرامية : اسطبرجا : أو : اسطبرا : > العربية .

(اسرائيل) وقالوا فيه: اسرال؛ و: اسراين: ؛ و: اسرايل ، عبري: يسرائيل יִשְׂרָאֵל: > العربية.

(اسطرلاب) الآلة التي يعرف بها الوقت.

يوناني: استرولابون ἀστρολάβον: أي كتاب سحر > الآرامية: سطر: و: لبون: أو: اسطره لبون: > العربية.

(اسطوانة) السارية المبنية:

فارسي استون: > الآرامية: اسطونا: > العربية.

(أسطول) السفن التي يسافر فيها للقتال.

يوناني: ستولوس στόλος: > الآرامية: سطولو: > العربية.

ويلاحظ أن ابن خلدون استخدم هذا اللفظ في الأفراد فأسطول سفينة والجمع أساطيل أي سفن.

(اسفاناخ) نبات معروف.

أكادي: اشبت: تعني عشب أو نبات > الفارسية والعربية، اسباناخ أو سبانخ.

(اسفنج) جسم رخو متخلخل.

يوناني: سبونجوس σπόγγος: > الآرامية، اسفوجا، أو: اسفونجا > العربية.

(اسفنط) المطيب من عصير العنب أو أعلى الخمر.

يوناني: افسنتيون ἀψίνθιον: > : الآرامية: افسنتيون: أو: افسنتين: > العربية.

(اسفيداج) رماد الرصاص

آرامي: سفيدج، أو: اسفيدج، أو: سفيدكا، أو: اسفيدكا > العربية

(اسقف) رئيس ديني عند المسيحين.

يوناني: أبيسكوبوس ἐπίσκοπος: > الآرامية: ابيسقوفا: > العربية.

(اسكاف) مخصف النعال .

أكادى : اشكاب : > الآرامية : اشكفا > العربية .

(اسكندر) اسم علم :

يونانى : الكسندروس Ἀλέξανδρος : وظن البعض أن : ال Ἀλ : أداة تعريف لذلك سقطت فى اللفظ العربى .

(اسماعيل) ويقال اسماعين .

عبرى : يشمعأل יִשְׁמָעֵאל : > العربية .

(اشفى) مثقب الاسكاف .

آرامى : شفا : أو : شفثا > العربية .

(اصطبل) مربط الدواب .

لاتينى : ستبلم stabulum : > الآرامية: اسطبلن : أواسطبلون: العربية .

(اصطفانوس) دهقان وقع فى شعر الفرزدق وكان مجوسيا .

يونانى : ستفنوس Στέφανος : > العربية .

(اقسما) نقيع الزبيب

يونانى : أقسملى ὀξύμελι : > العربية .

(اقليم) قسم من الأرض

يونانى ، كليما κλίμα : الآرامية : قليما > العربية .

(أكار) الحراث أو الزراع

أكادي : اكر : > الآرامية : أكرا : > العربية .

(أكاف) برذعة

آرامى : أوكفا : أو : ايكفا > اليهودية الآرامية : أوكف אוכף : > العربية .

(أكسير) ما يلقى على الفضة ونحوها ليحيله الى ذهب خالص فى رأى المتقدمين .

يونانى : كسيرون ζηρόν : > الآرامية : كسيرين : أو : كسرين : أو : كسارين > العربية .

(اكليل) تاج

اكادى (كليل) > الآرامية (كليلا) > العربية .

(اللهم) للنداء المحض أو الايذان بندرة المستثنى أو تيقن المجيب للجواب المقترن به .

يرجح أن هذه الصيغة للفظ الجلالة عبرية الأصل وهى (الوهيم אֱלֹהִים) جمع الوه אֱלוֹהַּ : أى آله .

(الماس) وفى مصر (الماظ) حجر كريم

يونانى (اداماس α'δάμας) > الآرامية (أدموس) أو (ادامنوس) أو : أدوموس : أو : ادمنطس : > العربية .

(ألوة) ضرب من العود يتبخر به .

آرامى (علوى) أو (الوا) > اليونانية : الوى ἀλοη : > اليهودية (الوه אלוה) > العربية .

(أماج) موضع اللعب والرقص عامية .

لاتينى : اماجو imago : أى صورة أو شبح أو صورة من صور خيال الظل . وعن اللاتينية انتقل اللفظ الى سائر اللغات الهندية الاوربية .

(أناهيذ) بالاعجام والاهمال اسم الزهرة .

فارسى : أناهيد : أو : ناهيد .

(انبجات) المربيات جمع أنبج وهى فاكهة هندية .

هندى : أنبج : او: أنبه : الفاكهة التى نسميها الآن : منجو : أو : مانجو :

والتسمية الأخيرة أخذها البرتغاليون فيما يرجح عن سكان الملايا أو عن سكان بلاد الهند ومن ثم انتشر هذا الاسم في أوربا وعنها جاءنا .

(أنجر) المرساة .

يوناني: انكورا ἄγχυρα : > اللاتينية: أنكورا ancora : > سائر اللغات الهندية الأوربية .

(أنجيل) كتاب المسيحيين المقدس .

يوناني : أونجليون εὐαγγέλιον : ومعناه في الأصل البشارة التي تدفع للبشير ومن ثم أطلق على البشرى الطيبة . وعن اليونانية انتقل الى الآرامية : أونجليون : > : الحبشية : ونجيل : > العربية .

(أندلس) أسبانيا .

لاتيني : أندلوسيا Andalusia

(أنزروت) صمغ فارسي .

فارسي : أنزروت .

(أنش) بن شيث .

عبري : أنوش אֱנוֹשׁ : > العربية .

(أنطاكية) احدى مدن سوريا .

يوناني : انتيوخيا Ἀντιόχεια : وهو اسم لعدة مدن أشهرها أنطاكية التي نحن بصددها فقد كانت عاصمة سوريا وقاعدة السلاجقة .

(انك) الرصاص .

أكادي : أناك : > الآرامية : انكا : > العربية .

(انموذج) أو (نموذج) : مثال الشيء .

فارسي : نموده : > العربية .

(أوج) علو .

هندى : أوشا ucca : أى ارتفاع الشمس > العربية .

(اوز) ضرب من البط .

سومارى (وز) > أكادية (وُزو أو وزّو) > الآرامية : وزا : أو : وازا : أو : وزّا : > العربية .

(أوقية) جزء من اثنى عشر جزءاً من الرطل .

يونانى : أونكيا οὐγχία : > الآرامية : أو نقيا : أو:نقيا : > العربية.

(أيار) هواء .

يونانى : اير ἀήρ : > الآرامية : اار : > العربية .

(أيار) مايو

أكادى : اير : > الآرامية : اير : > العربية

(ايلول) سبتمبر

أكادى : الول : > الآرامية : الول : أو : ايلول > العربية

(ايلياء) بيت المقدس

لاتينى وكان قد أطلقه على المدينة القيصر هدريان عام ١٣٥ م والاسم الكامل : اليا كابيتولينا Aelia Capitolina ومن اللاتينية الى الآرامية : اليا : > العربية

(ب)

(باحوراء) شدة الحر فى تموز .

آرامى : بحورا : > العربية

(باذنجان) ضرب من الخضر .

فارسي : باذنجان : > الآرامية : بادنجان : > العربية .

(بارجة) سفينة .

هندي : بيرة : bêra : > العربية .

(بارقليط) أو (فارقليط) الروح القدس .

يوناني : باركليتوس παράκλητος : > الآرامية : فرقليطا : > العربية .

(بازهر) أو (بنزهير) قاهر السم .

فارسي : بنزهير .

(بازى) ضرب من الصقور يستخدم فى الصيد .

فارسي : بازى : > الآرامية : بزا أو : بزى : > العربية .

(باس) قبل .

فارسي : بوس : من الفعل : بوسيدن : أى قبّل > العربية .

(باش) أو (باشا) : رئيس أو لقب .

تركى .

(بالة) سمكة عظيمة .

لاتيني : بالينا balaena : > العربية .

(ابر) ضرب من السباع .

فارسي : ببر : > الآرامية : ببر : > العربية .

(بحران) التغير الذى يحدث للعليل فجأة فى الأمراض الحادة .

آرامى : بوحرنا : > العربية .

(بخت) حظ .

فارسي : بخت : > العربية .

(بخشيش) أو (بقشيش) منحة .

فارسي : بخشيش : > العربية .

(برا) خلق .

آرامي : برا : > العربية .

(بربط) العود من آلات الطرب .

يوناني : بربيتوس Βαρβιτος : > الآرامية بربطا : > العربية .

(برتقال) فاكهة .

إيطالي : برتجللو portogallo : > العربية .

(برج) حصن .

لاتيني : برجس burgus : > الآرامية : بورجا : > العربية .

(برجد) كساء مخطط ضخم يصلح للخباء وغيره .

يوناني : برجوديون παραγαυδιον : > الآرامية - فرجودين : العربية

(برخ) رخيص لغة يمانية وقيل لفظ عبراني بمعنى بركة .

النطق العبري للفظ : برك בָּרַךְ : المشترك في سائر اللغات السامية .

(بردج) برده .

فارسي برده : أي ستارة أو غطاء ومنها كلمة : برده : وبرذعة : وهي بعينها الكلمة التي نجدها في اللغات الرومانية: برده barda . وفيما بعد استخدمت للدلالة على النساء الروميات اللواتي سبين ، كما جاء في قول العجاج : كما رأيت في الملاء البردجا .

(برذعة)

فارسي : برده : > آرامي : بردعثا : > العربية .

(برذون) ضرب من الخيل .

آرامى : بردونا : > العربية .

(برقوق) فاكهة .

يونانى : بريكوكا βεριχοχχα : > الآرامية : برقوقيا : > العربية .

(برطلة) بتشديد اللام وتخفيفها شىء كالمظلة .

آرامية : برطلا ، أى ابن الظل : > العربية .

(بركان) جبل يقذف النار .

من اللغات الهندية الأوربية حيث نجد : فلكان Vulcano : > العربية .

(برميل) وعاء من الخشب يتخذ للخمر والخل ونحوها .

إيطالى : بريل Baril : > العربية .

(برنسا) الخلق . يقال ما أدرى البرنسا هو : أى الخلق .

آرامى : برنشا ، أى ابن الانسان > العربية .

(برهان) الحجة الفاصلة البينة .

حبشى : برهان ، أى النور > العربية .

(بريد) رسول وفى الأصل : بغل :

أكادى : بريدو : أى السريع فى مشيته أو الرسول السريع . وعن هذا الأصل السامى القديم انتقل اللفظ الى سائر اللغات السامية والهندية الأوربية .

(بزر) نثر الحب للنبات .

آرامى : بزرا : > العربية .

(بس) هر .

مصرية قديمة : بس : ومنها انتقلت الى بعض اللغات السامية الأخرى

ومما هو جدير بالملاحظة أننا نجد هذه الكلمة فى الاسرة اللغوية الكلتية الجرمانية حيث : بُسه Buse : أو : بسه Bise .

(بستان) حديقة .

فارسى : بوستان : > العربية .

(بسطه) أو(بوسطه) مكتب البريد .

ايطالى : بوسته posta : > العربية .

(بسلة) نوع من الخضروات .

ايطالى : بسلى piselli : > العربية .

(بشرف) نوع من الموسيقى .

فارسى : پيشرف : > العربية .

(بشكير) : ماينشف به الجسم بعد الاستحمام .

فارسى : پيشجير > العربية .

(بطاقة) الورقة الصغيرة يكتب عليها .

يونانى : پتاكيون πιττάχιον : > الآرامية : فطاقا : > العربية .

(بطة) نوع من الأوز .

فارسى : بت : > الآرامية : بطا : > العربية .

(بطة) إناء يشبه البطة .

أكادى : بطو : > الآرامية : بطينا : > العربية .

(بطرك) رئيس دينى مسيحى .

يونانى. پتريركيس πατριάχρχης : > الآرامية: فطريركا > العربية .

(بطريق) الرئيس والعظيم من الروم والقائد من قوادهم .

يونانى : پتريكيوس πατριχιος : > الآرامية : قطريق : < العربية .

(بطم) الحبة الخضراء أو شجرها .

أكادى : بُطن : وبطنة : وبُطة : > الآرامية : بطمة : > العربية .

(بق) فم .

ايطالى : بكه bocca : > العربية .

(بلاط) الأرض أو الأرض المستوية الملساء .

لاتينى : پلاتيا platea : أى شارع أو زقاق > الآرامية : فلطيا > العربية .

(بلد) كل موضع من الأرض عامر بالسكان .

يونانى : پوليتيا πολιτεια : > الآرامية : فوليطيا : أو فولوطيا > العربية .

(بلطى) سمك يوجد فى النيل .

مصرى قديم .

(بلكونة) شرفة .

ايطالية : بلكونة balcone : > العربية .

(بلور) جوهر شفاف أو هو نوع من الزجاج . والعظيم من ملوك الهند
أكادى : برول : > الآرامية : برولا : أو : بلورا > العربية .

(بلوط) نوع من الشجر .

آرامى : بلوطا : > العربية .

(بليصه) أو (بوليصه) وثيقة .

ايطالى : پوليزه pólizza : > العربية .

(بند) علم .

يونانى : بندون βανδον : > الآرامية : بندا > العربية .

(بندق) الثمر المعروف .

لاتينى : بونتيكا pontica : > الآرامية : فندقا : > العربية .

(بندقة) آلة من آلات الحرب .

فارسى : بندق : أى كرة > الآرامية : بوندة : أو : بونديقا : أو : بندقا : > العربية آلة الحرب التى تقذف بها الكرة (الرصاصة) .

(بندول) إحدى قطع الساعة .

فرنسى : بندول pendule : > العربية .

(بنزين) سائل لوقود السيارات والطائرات .

عربى : لبان جاوى : > الهندية الأوربية : بنزو Benzoe : ولما جرت العادة قديما أن يستخرج سائل البنزين عن طريق تسخين حامض البنزو أطلق العلماء على السائل المستخرج منه : بنزين : > العربية .

(بنفسج) ضرب من الزهور .

فارسى: بنفشه : > الآرامية: بنفشج: والصفة من الآرامية: بنفسجى > العربية .

(بنى) وضع جزء من شىء على آخر على صفة يراد بها الثبوت .

آرامى : بنا : > العربية .

(بنيش) عباءة .

تركى : بنش : > العربية .

(بور) الأرض قبل أن تصلح للزرع .

آرامى : بورا : > العربية .

(بورى) نوع من السمك المصرى .

قبطى : بورى φορι : > العربية .

(بوش) عديم الجدوى أو خالى .

تركى : بش : > العربية .

(بوصى) ضرب من السفن .

عبرى : بوصياثا בוציאתא : السفينة التى تجرى فى الأماكن الضحلة أو المستنقعات إذ أن لفظ : بصه בצה : فى العبرية معناه : مستنقع : > العربية .

(بوطة) أو (بوتقة) أو (بودقة) وعاء يذاب فيه المعدن .

فارسى : بوتة : > الآرامية : بوطة : أو : بودقا > العربية .

(بوغ) ممر مائى .

تركى : بغاز : > العربية .

(بوق) أداة مجوفة ينفخ فيها ويزمر .

يونانى : بوكينا βουχινα : > الآرامية : بوقينا : > العربية .

(بوقال) كوز من الزجاج .

يونانى : بوكليس βαυχαλις : > سائر اللغات الهندية الأوربية والى السريانية > : بوقلا : > العربية .

(بوز) كشر .

تركى من فعل : بزمق : > العربية .

(بيب) مجرى الماء الى الحوض .

أكادى : بيب : > الآرامية : بيبا : > العربية .

(بيدر) جرن وهو المكان الذى يدرس فيه القمح ونحوه .

آرامى قديم : إدرا : > آرامى حديث : بيدرى בידרי : > العربية .

(بيرق) علم .

فارسى : بيرق : > العربية .

(بيرم) عتلة النجار .

آرامى : بيرما : > العربية .

(بيطار) معالج الدواب .

يونانى : ايتروس ιππιατρος : > الآرامية : بيطر : > العربية .

(بيعة) معبد للنصارى .

آرامى : بيعتا : أى بيضة أو قبة > العربية .

(بيقة) نبت متسلق .

يونانى : بيكيون βιχιον : > الآرامية : بيقا : > العربية .

(بيك) لقب من ألقاب الدولة .

تركى : بيج : > العربية .

(ت)

(تابوت) صندوق .

حبشى : تابوت > العربية .

(تاج) اكليل .

الآراميه : تجا : > العربية ، وقد تكون فارسية أيضاً .

(تاجر) مزاول البيع والشراء .

أكادى : تمكـ ـ ج ـ ار > الآرامية : تجرا : > العربية .

(تبن) ما درس من سوق القمح وغيره مما تأكله الماشية .

أكادى : تبن : > الآرامية :تبنا : > العربية .

(تخت) مقعد .

فارسي : تخت .

(تختبوش) سرير من الخشب .

فارسي : تخت بوش .

(تختروان) سرير من الخشب .

فارسي : تخت روان .

(تخم) و (تخوم) منتهى كل قرية أو أرض ، وحدها من غيرها .

أكادي : تخوم : > الآرامية تخوما : > العربية .

(ترابزة) أو (طرابيزة) .

يوناني : ترابيزيس τραπεζιης > الآرامية : طربيزطا > العربية .

(تر) خيط يمد على البناء فيبنى عليه .

أكادي : تار : أي (طار) > العبرية : تور תור : أي يستطلع >
ثم : تور תור : أي عقد > اليهودية الآرامية : تورا תורא > العربية .

(ترزي) حائك الثياب .

فارسي (درزى) > تركية : ترزي : > العربية .

(ترس) أو (طرس) .

يوناني : ثريوس θυρεός لاتينية : ترسيس tressis : > الآرامية :
طرسا > العربية .

(ترسينة) شرفة .

إيطالية : ترزينو terrazzino : > العربية .

(ترص الميزان) اعتدل .

أكادي : تراص : > الآرامية : ترص : > العربية .

(تراع) بواب .

آرامى : ترعا : أو (تروعا) > العربية .

(الأترع) والتراع من السيل الذى يملأ الوادى .

آرامى (تريعا) > العربية .

(ترعة) باب .

آرامى (ترعا) > العربية .

(ترعة) المجرى الواسع للماء .

آرامى (تورعثا) أى شق أو فتحة : > العربية .

(ترمس) باقلاء .

يونانى : ثرموس θέρμος : > الآرامية (تورمسا) > العربية .

(ترياق) دواء مركب .

يونانى (ثرياكه θηριακή) > الآرامية تريقا أو (توريقى) أو : تريقى : العربية .

(تشرين الأول وتشرين الثانى) اكتوبر ونوفمبر .

أكادى : تشريت : > الآرامية (تشرى) أو (تشرين قديم) أى تشرين الأول (اكتوبر) . والثانى (تشرين حرى) أى تشرين الثانى (نوفمبر) > العربية .

(تطوار) أو (ترطوار) طوار .

فرنسى : تروتوار trottoir : > العربية .

(تفاح) ثمر معروف .

عبرى : تپوح תַּפּוּחַ : > العربية .

(تكة) رباط السراويل .

آرامى : تكثا : > العربية .

(تل) أو (تلى) خيط براق من الصفيح يستخدم لزركشة الملابس .

تركى : تل : > العربية .

(تم — تلام) كل شق فى الأرض .

عبرى : تم תֶּלֶם : > العربية .

(تلمود) كتاب مقدس لليهود .

عبرى : تلمود תַּלְמוּד : > العربية .

(تلميذ) خادم أو غلام الصانع أو طالب علم .

أكادى (تلميذ) > الآرامية (تلميدا) > العربية .

(تليس) حقيبة .

يونانى قبطى (تليس θαλις) > العربية .

(تمساح) حيوان يعيش فى نهر النيل .

مصرى قديم (مسح: > القبطية μσαζ مساح أو تمساح τεμσαζ) > العربية .

(تنبل أو تانبول) يقطين هندى .

هندى (تُمْبُل) > العربية .

(تنده) مظلة الحانوت .

ايطالى : تنده tenda : مظلة > العربية .

(تنور) موقد .

أكادى : تنور : > آرامية : تنورا : > العربية .

(توت) فرصاد .

آرامى : توثا : > العربية .

(توتياء) حجر معروف يكتحل به .

سنسكريتي : توتا tutha : > الآرامية : توتيا : أو : ضوطيا : > العربية .

(تين) فاكهة .

أكادي : تت : > الآرامية : تينا : > عبرية : تينة : תאנה : > العربية .

(مثقال) درهم وثلاثة أسباع درهم .

آرامي : مثقلا : > العربية .

(ج)

(جاثليق أو جثليق) رئيس الأساقفة .

يوناني : كاثوليكوس καθολικος : > السريانية : قثوليقا : > العربية .

(جاز) أو (غاز) نشاء للوقود .

الانجليزية .

(جاموسة) ضرب من البقر .

فارسي : كاوميش : > الآرامية : جاموشا : > العربية .

(جاه) سلطان وعظمة .

فارسي : جاه .

(جُب) بئر .

سوماري : جبجبو : > اكادية : جبو : > العربية .

(جبت) صنم .

حبشي : جبت : > العربية .

(جبجبة) وعاء يتخذ من ادم يستقى فيه الابل .

سوماري : جبجبو : > اكادي : جبو : > العربية : (انظر جُبّ) .

(جبرائيل) اسم علم .

عبري : جبرئيل גבריאל : > العربية .

جبروت) عظمة وجلال .

سرياني : جبْـ ـ روثا : > العربية .

(جبي) المال واخراج جمعه .

سرياني : جبا : > العربية .

(جُدّاد) كل منعقد بعضه ببعض من خيط أو غصن .

سرياني : جددا : > العربية .

(جَدف) الرجل بنعمة الله لم يقنع بها .

سرياني : جدف : > العربية .

(مجدل ـ مادة جدل) المجدل القصر المشرف .

آرامي : مجدلا : > العربية .

(جرابِ) وعاء من اهاب الشاه ونحوه .

حبشي : جراب : العربية > .

(جرجس) البعوض :

آرامي : جرجسا ، أو : جرجيسا ، أو : جرجيصا ، أو : جرجشتا > العربية .

(جردل) إناء للماء .

تركي : جردل .

(جرس) .

فارسي : كرزه : > الآرامية : جرسا : > العربية .

(جرن) حجر منقور يصب فيه الماء يتوضأ منه .

آرامي : جورنا : > العربية .

(جريب) الجريب من الأرض مقدار معلوم الذراع والمساحة .

فارسي : كريب : الآرامية : > جريبا : > العربية .

(جسر) مايعبر عليه كالقنطرة ونحوها .
أكادى : جشرو : > الآرامية : جشرا : > العربية .
(جص) ما تطلى به البيوت .
أكادى : جص : > الآرامية : جصا > العربية .
(جغرافية) علم معرفة رسم الأرض .
يونانى : جوجرافيا γεωγραφια : > الآرامية : جاوجرفيا : > العربية .
(جلباب) ثوب .
حبشى : جلباب : > العربية .
(جلنار) زهر الرمان .
فارسى : گل نار : > الآرامية : جوننار : > العربية .
(جنازة) السرير مع الميت وكل من يشيعه .
حبشى : جنزة : > العربية .
(جند) العسكر والأعوان .
آرامى : جودا : > العربية .
(جنة) حديقة ذات نخل وثمار .
آرامى : جنا : > العربية .
(جنس) الضرب من كل شىء .
يونانى : جنس γένος : > الآرامية : جنسا : > العربية .
(جهنم) دار العذاب فى الآخرة .
حبشى : جهنم . > العربية .
(جورب) لفافة الرجل .
فارسى : گوراب : > الآرامية : جوربا : > العربية .

(جوز) شجر وثمره .

فارسى : جوز : > الآرامية : جوزا : > العربية .

(جون) الأحمر الخالص أو الأبيض أو الأسود .

فارسى : گون : > الآرامية : جونا : > العربية .

(جونة) الدلو اذا اسودت .

آرامى : جونا : > العربية .

(جوهر) حجر كريم .

فارسي : جوهر : > العربية .

(جيش) جند يسيرون لحرب أو غيرها .

آرامى : جيسا : > العربية .

(جيل) صنف من الناس وأهل الزمان الواحد .

عبرى : جيل גִּיל : > العربية .

(ح)

(حارة) ضرب من الطرق .

آرامى : حارتا : أى اجتماع فلفظ حارة فى العربية المكان الذى يجمع الناس أو مكان الاجتماع ومن ثم أطلق على المعنى المستخدم فيه الآن وهو هذا الضرب من الطرق .

(حانوت) بيت الخمار .

آرامى : حنوتا : > العربية .

(حبر) مداد .

آرامي : حبرا : > العربية .

(حبل) رباط .

آرامى : حبلا : > العربية .

(حرجلة) جماعة من الخيل أو القطعة من الجراد .

آرامى : حرجلا : > العربية .

(حردون) دوبية تشبه الحرباء وقيل هى لغة فى الحرذون .

آرامى : حردنا : > العربية .

(حرير) ابريسم .

حبشى : حرير : (مادة : حر : أو : حرر : أى التهب أو لمع أو برق) فمعنى كلمة حرير اللامع أو البراق .

(حريش) دابة لها مخالب كمخالب الأسد .

حبشى : حريش : > العربية .

(حسن) أو (حِسْنة) الكثيب العالى والحسنة جبل شاهق أملس .

آرامى : حسنا : > العربية .

(حصد) حصد الزرع وغيره من النبات قطعه بالمنجل .

آرامى : حصد : > العربية .

(احف مادة ـ حفف) نسج .

آرامى : حف : > العربية .

(حقل) موضع بكر لم يزرع فيه قط .

آرامى : حقلا : > العربية .

(حكر) حكر الطعام اختزنه انتظاراً لغلائه .

عبرى متأخر : حكر חָכַר : > العربية .

(حناء) نبات له زهر أبيض طيب الرائحة .

آرامى : حنا : > العربية .

(حنطة) بر .
آرامي : حطا : > العربية .
(حلتيت) نبات .
آرامي : حلتيتا : > العربية .
(حلزون) دويبة بحرية تكون في صدف .
آرامي . حلزونا : > العربية .
(حلس) الحلس كل شيء ولى ظهر البعير والدابة تحت الرحل والقتب والسرج .
آرامي : حلسا : > العربية .
(حلى) خرج .
آرامي : حللا : > للعربية .
(حلة) قميص أو ازار أو رداء .
آرامي : حلاً : > العربية .
(حمص) بقل .
آرامي : حمصا : > العربية .
(استحمم ـ مادة حم) اغتسل .
آرامي : حم : > العربية .
(حنان) رحمة وعطف .
آرامي : حنا : > العربية .
(حوارى) لباب الدقيق وأجوده وأخلصه .
آرامي : حورا : أبيض أو خبز أبيض > العربية .
(حوارى) الناصر مطلقا .
حبشي : حواريا : > العربية .

(خ)

(خارطة أو خريطة) ورقة بها تخطيط جغرافى .

الايطالية : كرتا Carta ‹ العربية .

(خاروف أو خروف) .

آرامى : حورفا ‹ العربية .

(خازوق أو خزوق) آلة من آلات التعذيب .

تركى : قزيق : ‹ العربية .

(خام) بدائى أو لم تعمل فيه يد الصانع .

فارسى : خام .

(خان) فندق أو مطعم .

رسى : خان .

(خانة) مكان .

فارسي : خان : مطعم أو فندق ثم من : خان : نجد : خانة : ‹ العربية .

(خانقاه أو خانقه أو خانكاه) دير .

فارسى : خانجه أو خانجاه .

(خديوى) حاكم مصر من قبل العثمانيين .

تركى : خديو .

(خراج) ضريبة الأطيان .

فارسى : خراج .

(خرزان) نوع من القصب تصنع منه العصى والكراسى وما اليها من أثاث المنزل .

هندى :

(خشاف) شراب حلو .

فارسي خوشآب .

(خندريس) ضرب من الخمر .

يوناني : خندروس χόνδρος .

(خيار) ضرب من القثاء .

فارسي : خيار .

(د)

(دابوق أو دبق) غراء يصاد به الطير .

آرامي : دبوقا : > العربية .

(داس) داس الزرع دياسة درسه .

آرامي : دش ، أو : دوش : > العربية .

قصبة يرمى بها الهدف .

(داموس) قصبة يرمى بها الهدف .

يوناني : دوموس δόμος : > الآرامية : دومسا : أى كل عرق من أعراق الحائط .

(دانك) جزء من الدرهم .

فارسي : دانك .

(دب) سبع ضخم الجثة سمج الصورة .

آرامي : دبا : > العربية .

(دبر) شارات المزرعة .

آرامي : دبرا : أى حقل > العربية .

(درابزون أو درابزين) قوائم من حديد أو خشب تقام حول السلالم ونحوها ترد الساقط منها .

فارسي : درابزين : > الآرامية : > العربية .

(درب) طريق .

يوناني : درب Δέρβη > العربية .

(دردق) الأطفال أو صغار الابل وغيرها .

آرامي : دردقا : > العربية .

(درس) درس الكتاب درساً ودراسة قرأه وأقبل عليه يحفظه .

آرامي : درش : > العربية .

(درع) ثوب منسوجة من زرد الحديد يلبس وقت الحرب .

حبشي : درع : > العربية .

(درفيل) دابة بحرية .

أنظر : دلفين :

(درقة) ترس من جلود ليس فيها خشب .

جرماني : ترجا tergn : > العربية .

(درهم) خمسون دانقاً .

يوناني : درخما δραχμη : > الآرامية : درهم : > العربية .

(دَرْوَزَ) تفاهم على قضاء شيء .

فارسي : دروازة : فم أو باب أو فتحة .

(درويش) فقير .

تركي : درويش .

(دستور) نظام من أنظمة الحكم في الدول التي تعترف بسلطان الشعب .

فارسي : دستور .

(دغري) الى الأمام .

تركي : طوغري .

(دف) آلة طرب يضرب بها .

أكادى : دپ : > الآرامية : دفا : > العربية .

(دفتر) صحف مضمومة تدون فيها الأشياء .

يونانى دفترا διφθερα : آرامية : دفترا : > العربية .

(دقل) خشبة طويلة تشد فى وسط السفينة تمد عليها الشراع .

آرامى : دقلا : > العربية .

(دلب) شجر عظيم عريض الورق لا زهر له ولا ثمر .

آرامى : دولب : > العربية .

(دلفين) دابة بحرية .

يونانى : دلفيس δελφις : الآرامية : دلفينا : أو : دولفينا : > العربية .

(دلق) دوبية كالسمور .

فارسى : دله : > الآرامية : دلقا : > العربية .

(دلو أو دول) إناء يستقى به .

أكادى : دلو : أو : دول : > الآرامية : دولا : > العربية .

(دمة) هرة .

حبشى : دمة : > العربية .

(دمجانة أو جمدانة) قارورة فى سلة .

ايطالى : دمجيانة : damigiana .

(دمص) كل عرق من أعراق الحائط ما عدا العرق الأسفل .

يونانى : دوموس δόμος : > الآرامية دومسا : > العربية .

(دمقس أو دمقاس) حرير أبيض .

أصلها : دمشق : > عبرية דַּמֶּשֶׂק : دمشق : أى حرير يصنع فى دمشق ثم حدث تصحيف فكتبت أحياناً فى العبرية بالسين أى : دمسق דַּמֶּשֶׂק > العربية مع تقديم وتأخير .

(دملج أو دملوج) حلى يلبس فى المعصم .

حبشى : دجولـا : أو دلجوما : > العربية .

(دمية) صورة أو صنم .

آرامى : دوميا : > العربية .

(دميرة) فيضان .

مصرى قديم .

(دن) راقود عظيم لا يقعد إلا أن يحفر له .

آرامى : دنا : > العربية .

(دنح) عيد الغطاس .

آرامى : دنحا : > العربية .

(دهليز) ممر .

فارسى : دهليز .

(دواة) محبرة .

آرامى : ديوتا : > العربية .

(دورق) مكيال للشراب .

آرامى : دورقا : > العربية .

(دوسيه) حافظة الأوراق .

فرنسى : دوسيه dossier : > العربية .

(دولاب) آلة للري أو قطر .

فارسي : دولاب .

(ديبج) ثوب سداه ولحمته من الحرير .

فارسي : ديباج : > الآرامية : ديبجا : > العربية .

(دير) مقام الرهبان والراهبات .

آرامي : ديرا : > العربية .

(ديماس) مكان عميق لا ينفذ اليه النور .

يوناني : دموسيوس δημόσιος : > الآرامية : ديموسيا : العربية .

(دين) اسم لجميع ما يعبد به الله .

أكادي : دين : > الآرامية : دين : > العربية .

(دين) جزاء .

آرامي : دينا : > العربية .

(مدينة — دين) مصر .

آرامي : مدينتا : > العربية .

(دينار) قطعة من الذهب تعامل بها العرب قديماً .

يوناني : دناريون δηνάριον : > آرامية : دينرا : > العربية .

(ديوان) كتاب . مصلحة من مصالح الحكومة . مقعد .

فارسي : ديوان : > الآرامية : ديون : > العربية حيث استحدثت بعض المعاني الجديدة التي لم يعرفها الأصل .

(ديان) قاضي .

أكادي : ديان : > الآرامية : دينا : > العربية .

(ر)

(راتين) صمغ مع الصفارين للاخام .
يونانى : راتين ρητινη : > العربية .
(رازق أو رازقية) الخمر أو الثوب الأبيض .
(راجع مادة رزق) .
(راسوم) طابع يطبع به الطين ونحوه .
(انظر مادة رسم) والصيغة آرامية وهى : رشوم : > العربية .
(راشوم) طابع .
(انظر مادة رسم لفظ راسوم) .
(ربان) من يجرى السفينة .
الآرامية : ربنا : أى خبير أو عليم : > العربية .
(رجيم) لعين .
آرامى : رجيم : > العربية .
(رحموت) الرحمة العظيمة .
صيغة آرامية وهى : رحموتا : > العربية .
(رزق) ما يخرج للجندى رأس كل شهر . وما ينتفع به .
فارسى : روزيق : > : الآرامية : روزيقا : > العربية .
(رسم) كتاب .
آرامى : رشم : أى كتب .
(رسن) ما كان من زمام على أنف الناقة .
أكادى : رسنيت : أى جمع > العبرية : رسن רסן : > العربية .
(رشم) كَتَبَ .
(انظر مادة رسم) .

(رصف) رصف الحجر بناه فوصل بعضه ببعض .

آرامى : رصف : > العربية .

(رطل) اثنتا عشرة أوقية .

يونانى : لترا λίτρα : > الآرامية : ليطرا : الى جانب : ريطلا ـ .

(رقان) حناء .

(راجع مادة أرقان) .

(رقون) حناء .

راجع مادة أرق لفظ أرقان) .

(رقيع) سمـاء .

عبرى : رقيع רָקִיעַ : أى قبة السماء .

(رمان) شجر يسـمي به ثمره .

أكادى : أرمن : > الآرامية : رومنا : > العربية .

(رهبوت أو رهبوتى) خوف عظيم .

عربية الأصل إلا أنها آرامية الصيغة وأصلها رهبوثا : > العربية .

(روسم) خاتم .

(راجع مادة رسم) وهذه الصيغة آرامية أصلها : روشما .

(روشم) طابع .

(راجع مادة رشم) وهذه الصيغة آرامية أصلها : روشما : > العربية .

(ريال) قطعة من النقود ٢٠ قرشا مصريا .

اسبانى : ريال real :

(ريهقان) زعفران .

(راجع مادة أرقان) .

وثيقة آرامية على الجلد
من القرن الخامس قبل الميلاد

للدكتور مراد كامل

عثر العالم بورخارت عند تاجر من تجار العاديات فى القاهرة على مجموعة من الوثائق مكتوبة على الجلد باللغة الآرامية . وكانت هذه الوثائق ، أو كما نسميها الآن « الخطابات المصلحية » قد أرسلت من فارس ، أو من « ما بين النهرين » الى مصر فى عهد حكم الفرس فى القرن الخامس قبل الميلاد . وقد اشترى هذه المجموعة الأستاذ (متفوخ) ثم باعها ورثته منذ عهد قريب الى مكتبة بودليان فى أكسفورد ، وهى ما زالت مطوية الى اليوم .

وقد تفضل علىّ الأستاذ هرتزفيلد Ernest Herzfeld فأعطانى صورة فوتوغرافية لاحدى هذه الوثائق وصرح لى بنشرها بعد قراءتها وترجمتها .

وهذه هى المرة الأولى التى نعثر فيها على نصوص آرامية مكتوبة على الجلد ، فان ما عثر عليه الى اليوم فى مصر من نصوص آرامية ، إما مكتوب على البردى ، وإما مكتوب على الشقف . وكانت الكتابة على البردى شائعة فى مصر ولكن ثمنه كان مرتفعاً لا يكتب عليه إلا من كانت له قدرة مالية على شرائه ؛ وأما الشقف فكان أرخص أنواع المواد التى يمكن الكتابة عليها . ولم تعرف الكتابة على الجلد فى مصر لوجود البردى بها ، لذلك لم يفكر المصريون فى الكتابة على الجلد اللهم إلا فى بعض نصوص الطقوس الدينية ، وقد ذكر ذلك فى كتابه H. Kees, Kultur-geschichte des Alten Orients, p. 71, 282 München 1933 ولكن شاع استعماله فى فارس وما بين النهرين . فابن النديم فى الفهرست (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ) فى باب الكلام على أنواع الورق

صفحة ٣٠١ يقول : « ثم دبغت الجلود فكتب الناس فيها وكتب أهل مصر في القرطاس المصري ، ويعمل من قصب البردي » . ثم يقول : « وكانت الفرس تكتب في جلود الجواميس والبقر والغنم » . وقد شاع استعمال الرق في آسيا الصغرى .

هذا وقد أشار الأستاذ روزنتال الى هذه الوثائق في كتابه عن البحوث الآرامية: F. Rosenthal, Die Aramaistische Forschung, Leiden 1939 صفحة ٣٧ — ٣٨ أما الوثيقة التي بين أيدينا فتقع في ستة أسطر، ثم سطر سابع على ظهر الوثيقة عليه العنوان إذ أن الرسائل كانت تطوى عادة ويكتب العنوان على ظاهرها .

* * *

واليك نص الوثيقة ننقله بالحرف العربي ، ويلاحظ أن ما بين الأقواس تقدير منا للمفقود .

العنوان :

م ن أ ر ش م ع ل ن ح ت ح و ر ف ق ي د ا ك (ن ز س)
ر م و ك ن و ت (ه ف ق د ي) ا ز ي ب م ص ر ي ن

النص :

١ — م ن أ ر ش م ع ل ن ح ت ح و ر ك ن ز س ر م
و ك ن و ت ه و ك ع ت ف ط و س ر ي ش م ه و ر ش ب ر
ع ل ي (م ا ر ي) ل ي ش ل ح ع ل ي ك ن أ م ر
أ ي ت ي ف م و ن ش (م ه أ ب ي ك ز ي)

٢ — ي و ز ا ب م ص ر ي ن ه و ه ز ك أ ب د و ب ح ه
ز ي ه و ه م ه ح س ن ف م و ن ش م ه أ ب ي ب ي ت
ز ر ع أ ٣٠ (أ ش) ت ب ق ب ح و ب ز ي ن ش ي
ب ي ت ن ك ل ا أ (ب د ن ك ع ن ه و ه)

٣ — لى بجه زى فمون أبى أتعشت
لى ينتنو لى أهحسن كعت أرش(م)
ثن أمر هن (هوه) ثملى! أله زى
قطسرى شل(ح عنى عل فمون)

٤ — (ش)مه أبوهى زث كزى يوزا هوه
بمصرين أبد عم نثى (بيته وب)
جه زى فمو(ن شمه أب)وهى بيت
زرع أ٣٠ زك أشتب(ق وعل بحيا
زيلى)

٥ — لا عبيد ولعليم أحرن زيلى
مزى لا يهيب أحر أنه بجه زى
فمون زك يهبت لفطسورى أنتم
هحوهى يهحسن وهلكا

٦ — لقبل زى قدمن فمون أبوهى
هوه حشل يحشل عل بيتا زيلى
أرتوهى يدع طعم! زنه رشت سفرا

ترجمة النص :

العنوان : من أرشم إلى نحتحور المشرف صاحب الخزان (وهو لقبه) وزملائه المشرفين الذين فى مصر .

١ — من أرشم إلى نحتحور صاحب الخزان وزملائه .

أما بعد المدعو ظطوسرى رئيس العمل خادمى أرسل إلىّ قائلا : إن المدعو فون أبى لما .

٢ — حدث الاضطراب فى مصر توفى هذا ، والبستان الذى كان يملكه أبى المدعو فون مزرعة ٣٠ أشلا ، تركت حين مات كل من فيها من نساء يتنا ، ثم .

٣ — آل لى بستان فون أبى الذى كان مقدراً لى . آجعلهم يعطوه لى ملكا .

وبعد ، أرشم يقول : إذا كان الأمر كذلك كما أرسل لى فطوسرى وان المدعو فون .

٤ — أباه مات هو ونساء بيته فى الاضطراب الذى حدث بمصر ، وان بستان المدعو فون أبيه مزرعة ٣٠ أشلا تركت ولم .

٥ — تضم إلى أملاكى ولم أعطها لخادم آخر (من خدمى) . لذلك أنا أعطى بستان فون هذا إلى فطوسرى . وأنتم تعلمونه أن يمتلكه . وأما الضريبة .

٦ — فحسبما كان أبوه فون قبلا فليدفعها هو دفعاً لبيتى .

أرتوهى مكلف بهذا الأمر ورشت الكاتب .

ملاحظات لغوية

(العنوان) :

هناك طريقتان لكتابة العنوان فى الرسائل الآرامية :

(ا) إما أن تكتب هكذا :

إلى (ثم يترك فراغ لوضع الخاتم بعد طى الرسالة) فلان من فلان . ثم يترك بياض ويكتب فى آخر السطر اسم المدينة أو القطر المرسل إليه .

(ب) وإما تكتب هكذا :

من (ويترك فراغ لوضع الخاتم) فلان إلى فلان . ثم يكتب اسم المدينة أو القطر المرسل إليه .

ويظهر أن الطريقة الأولى أقدم من الثانية ، وهى عبرية الأصل . فان «أل» بمعنى « إلى » عبرى لا آرامى . وطريقة كتابة العنوان بذكر اسم المرسل إليه قبل اسم المرسل فيها مجاملة أكثر من الطريقة الثانية بلا شك . وقد شاعت الطريقة

الأولى فى الرسائل الآرامية القديمة كما يتبين ذلك من رسائل تونة الجبل . (قارن
Lettres araméennes trouvées à Tonna El Gebel, S. Gabra et Murad Kamil, Bulletin de l' Institut d'Egypte, T. XXVIII Session 1945-1946, Le Caire 1947, p. 257

ويبدو أن هذه الصيغة كانت أكثر شيوعا فى مصر من غيرها من الأقطار .
وقد ظلت إلى عصر متأخر ، كما يتضح لنا ذلك من الرسائل القبطية التى كانت تحمل عادة العنوان بالطريقة الآتية :

اعطه إلى فلان من فلان . وازن : W. E. Crum, Varia Coptica
Aberdeen 1939, pp. 19-20 ; 21 ; 28—Catalogue of the Coptic Manuscripts, London 1909, p. 133

أما الطريقة الثانية فهى أكثر شيوعاً من الأولى فى الآرامية ، وبخاصة فى الرسائل التى كتبت خارج مصر . وهى آرامية محضة ، لأن استعمال (ع ل) بمعنى « إلى » معروف فى الآرامية .

— « م ن » فى الآرامية بمعنى (من) .

— « أ ر ش م » اسم علم إيرانى قديم ، ذكره برتولوى فى معجمه باسم أرشام . وهو مركب من « أ ر ش » أى « د ب » و « أ م » أى « قوة » . ومعناه : من له قوة الدب . (وازن C. Bartholomae, altiranisches (Wörterbuch, Strassburg 1904 col. 204) وورد مرات عديدة فى النصوص الآرامية التى عثر عليها فى مصر (وازن E. Sachau Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine, Leipzig 1911 ; A. Cowley. aramaic Papyri of the Fifth Century B. C., Oxford 1923.

— « ع ل » بمعنى « الى » .

— « ن ح ت ح و ر » اسم علم مصرى قديم ذكره رانكه (راجع H. Ranke, Die ägyptischen Personennamen, Glückstadt 1935, I, 211 a, 8 nḫt-ḥr أى حورس قوى . وقد ورد باليونانية بصيغة Nechthuris .

— « ف ق ی د ا » بمعنى المشرف ، من الفعل: « ف ق د » الآرامى بمعنى احتفظ — أمر — كلف — أشرف .

— « ك ن ز س ر م » ظهر فى الخط من هذه الكلمة ثلاثة أحرف فقط هى «ك ... و م» ويمكن تقدير المحذوف من مقابلة السطر الأول حيث أعيد نص العنوان . وهذا اللفظ فى الأكثر هو لقب « نحتحور » وهو لفظ ايرانى قديم مركب على ما يظهر من « ك ن ز » الفارسية : جنج ، أى كنز و« س ر م » بمعنى رأس . Bartholomae col. 1572 أى صاحب الخزائن . ولكننا لم نعثر على هذا اللقب فى الايرانية القديمة .

— « و ك ن و ت ه » أى: « وزملاؤه » وفى الآرامية « ك ن ت » والأشورية « كنات » بمعنى (زميل) . وقد وردت بهذا المعنى فى عزرا ٤ :٧ .

— « ف ق د ی ا » : الألف فى آخر الكلمة ظاهرة فى الخط . وقد قدرنا المحذوف من سياق الحديث . وكلمة « ف ق د ی ا » هى جمع « ف ق ی د ا » أى (المشرفون) .

— « ز ی » بمعنى: الذين : فى الآرامية القديمة « ز » و « ز ی » اسم الموصول . وهو فى اللهجات الآرامية مثل آرامية الكتاب المقدس والنبطية والتدمرية « د ی » .

G. A. Cooke, A Text-Book of North-Semitic Inscriptions, Oxford 1903 p. 164.

A. H. Sayce and A. E. Cowley, Aramaic Papyri discovered at assnan. London 1906, n. A. 4 et passim.

— «ب م ص ر ی ن» بمعنى بمصر . وهى الصيغة الآرامية القديمة لمصر (قارن M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, 1898 p. 315.) . وفى السريانية « م ص ر ی ن » والأشورية « م ص ر » والآرامية الحديثة « م ص ر ا » مثل العربية . وفى العبرية « م ص ر ی م » ويقصد بها مصر العليا ومصر السفلى . (قارن Cowley. Aram-Pap. V Cent.).

— « و ك ع ت » ومعناها بالآرامية « الآن » . وتستعمل فى ابتداء الجلة وهي تقابل العربية « وبعد » أو « أما بعد » . وقد نبهنا على ذلك فى مقالنا Lettres araméennes p. 254 .

هذا وقد ترجمت هذه الكلمة في سفرعزرا : « الى آخره » فى الاصحاح الرابع آية ١٧ : « سلام الى آخره » . والصواب « سلام ، وبعد » .

— « ف ط و س ر ى » وهو علم مصرى قديم . وقد ورد فى النص نفسه بهجاءين آخرين غير هذا . فكتب فى السطر (٣) « ف ط س ر ى » وفى السطر (٥) « ف طس و رى » وكذلك كتب في النصوص الآرامية الأخرى على أشكال مختلفة ، فهو « ف ط س ر ى » فى Corpus Inscriptionum Semiticarum II, 113 وهو « ف ط و س ر ى » فى CIS II, 138 وهو « ف ط و س ى ر ى » فى Sayce and Cowley Aramaic Papyri discovered at Assuan, p. 71 وهو باللغة المصرية القديمة P;-dj-Wsjr أي عطية أوزيريس . وكتب باليونانية Petosiris . وهو بالقبطية : Patoysire (وازن Ranke, d. ägypt. Personennamen p., 123 a, 1) :

— « ش م ه » بمعنى : اسمه ، أى المدعو .

— « و ر ش ب ر » وهى كلمة ايرانية قديمة تدل على مهنة ، وهى مركبة على ما يظهر من « ورشة » أى قدرة أو عمل . (وازن Bartholomae 1367) و « بر » . أى يحمل — يقود — برأس (وازن Bartholomae 933) أى رئيس العمل .

— « ع ل ى م ا » وهى بالآرامية : غلام — خادم .

— « ز ى ل ى » بمعنى : الذى لى .

— « ش ل ح ع ل ى » بمعنى : أرسل الي . وهو تعبير آرامي ورد فى عزرا (٤ : ١١ ، ١٧ ، ١٨ و ٥ : ٦) بمعنى: كتب الي .

— « ك ن » وهى فى الآرامية بمعنى : هكذا . وقد وردت أيضا بهذا المعنى فى العبرية .

— « أ مـ ر » قال . بمعنى : أى هكذا قال . أو قائلا .

— « أ ى ت ى » وهى فى الآرامية بمعنى أن — يوجد .

— « ف م و ن » وهو علم مصرى قديم . وقد ورد فى بردية مؤرخة سنة ٤٨٢ ق . م . وفى بردية أخرى بالهجاء « ف م ن » (وازن Text-Book of North-Semitic Inscriptions p. 200(CIS II, 122);CIS II, 148)

وهو باللغة المصرية القديمة p;-n-imn (وازن Ranke 106 a, 8) أى تابع الاله آمون أو الذى لآمون ووردت باليونانية : Pamounis وبالقبطية : Pamwn وهى أقرب الصيغ الى الصيغة الواردة بهذا النص .

— « ا ب ى » أى أبى .

— « ك ز ى » هكذا وردت فى الآرامية القديمة . وهى فى الحديثة « ك د ى » بمعنى لما . وتقدير المحذوف (م هـ أ ب ى ك ز ى) ، يمكن استنتاجه من السطر (٤)

(٢)

« ى و ز ا » أى اضطراب أو قلاقل . كلمة دخيلة من الايرانية القديمة : يوزا . (وازن Bartholomae 1231) بمعنى اضطراب ، من فعل « يوز » اضطرب ثار .

— « هـ و هـ » وتكتب أيضا « هـ و ا » وهو فعل الكينونة

— « ز ك » أى هذا . وقد وردت كثيراً بهذا المعنى فى نصوص الأوراق البردية التى عثر عليها فى أسوان (وازن Sayce and Cowly, Aramaic Papyri)

— « أ ب د » بمعنى: هلك — فقد — مات . فى الآرامية. ووردت بهذا المعنى فى رسائل تل العمارنة (وازن Die Thontafeln von Tell-el-Amarna, H. Winckler, Leipzig 1896 ; 181,51)

— « و ب ج هـ » أى : البستان. وهى كلمة دخيلة . وتكتب فى الآرامية « ب ج ا » أو « ب اج ا » . وفى الايرانية القديمة (بجا — بغا بمعنى : نصيب . وفى الفارسية « باغ » بستان (وازن Bartholomae 921) P. Horn, Grundriss der neupersischen Etymologie, Strassburg 1893, p. 39 وفى السريانية (باجا) يقول بر بهلول فى معجمه: « باجا : باغ ، بستان — بطيحة — بحر » وازن Lexicon Syriacum, Hassano Bar Bahlul, Paris 1888, col 355).

— « م هـ ح س ن » من الفعل الآرامى « ح س ن » امتلك — استولى ، وهى صيغة اسم الفاعل للمفرد المذكر من وزن أفعل (هفعل) ، وقد وردت بهذا المعنى فى سفر دانيال ٧ : ١٨ وفى ورقة من أوراق أسوان البردية ، (وازن Aramaic Papyri, S. and Cowley D 2)

— « ب ى ت ز ر ع » أى مكان الزرع ، وهو المزرعة .

— « أ » اختصار للكلمة الآرامية « أ ش ل ا » . واختصار كتابة المقاييس والنقود معروف فى الكتابات الآرامية ، وهى تختصر عادة الكلمة الدالة على القياس أو النقود بكتابة الحرف الأول منهما . وفى الآرامية « أ ش ل ا » بمعنى حبل . وفى الأشورية « أ ش ل ى » قياس مقداره ٦٠ ذراعا . وقد جاء فى لسان العرب عن الليث : « الأشل : من الذرع بلغة أهل البصرة يقولون : كذا وكذا حبلا ، وكذا وكذا أشلا لمقدار معلوم عندهم . قال أبو منصور: وما أراه عربيا. قال أبو سعيد : الأشول ، هى الحبال ، وهى لغة من لغات النبط . قال: ولولا أنى نبطى ما عرفته » . فالأشل إذن: هو مقياس قدره ٦٠ ذراعاً.

وتلى (أ) العلامة الدالة على رقم ٢٠ والعلامة الدالة على رقم ١٠ ، أى ٣٠ وتقديرنا للمحذوف هنا أخذناه من سطر (٤)

— « أ ش ت ب ق » أى ترك ، المبنى للمجهول . وهو وزن افتعل من فعل « ش ب ق » الآرامى ، أى ترك .

— «ب ج و» أى فى وهو مركب من «ب» و« ج و»: وسط . وقد وردت كثيراً فى بردى أسوان (وازن Aramaic Papyri. Sayce and Cowley وما يلى 15/ﺑ) .

— « ب ز ى » أى بين وهو مركب من « ب » و « زى » اسم الموصول . ومعنى « ب ج و ب ز ى » من فيها .

— « ن ش ى » أى نساء . وهو جمع فى حالة الاضافة .

— « ب ى ت ن » أى بيتنا .

— « ك ل ا » أى كل — الكل .

— « ك ع ن » الآن — ثم . وتقديرنا للمحذوف أخذناه من سطر (٤)

(٣)

« أ ت ع ش ت » أى وزن انفعل الآرامى، من فعل « ع ش ت » بمعنى قدر — أعد . وقد تلحقها اللام كما وردت فى العبرية فى يونان ١ : ٦ ، وفى الآرامية فى دانيال ٦ : ٤

— « ى ن ت ن و » أى يعطون ، من فعل «ن ت ن» . وقد تلحقها اللام كما فى دانيال ٢ : ١٦ . والمعنى المراد هنا فليعطوه .

— « ك ن أ م ر » وفى سفر الملوك الأول (١ : ٣٦) ورد التعبير الآتى بالعبرية : أ م ر ك ن ، أى هكذا يقول ، وهو المعنى المقصود فى هذا النص بالتعبير الآرامى .

— « ه ن » بمعنى : إذا .

— « ك م ل ی ا » وهو مركب من « ك » أى مثل و « م ل ی ا » وهى بالآرامية جمع مؤنث فى الحالة المؤكدة من « م ل ا » أى قول — بيان — أمر — مسألة. وقد وردت بمعنى أمر فى سفر دانيال: ٢ : ١١ وهو المفهوم فى هذا النص .

— « أ ل ا » أى هذا للاشارة . والمعنى: « إذا كان هذا حقيقة الأمر» .

— « ش ل ح ع ل ی » أى : أرسل إلى . وقدرنا المحذوف هنا من السطر (١) .

(٤)

— « ب ج ی ا ز ی ل ی » اى أملاكى . والتقدير المحذوف هنا يفهم من سياق النص .

(٥)

— « ل ا » أى لم .

— « ع ب ی د » وهو اسم المفعول من فعل « ع ب د » : صنع — عمل . ومعنى صنع معنى عام ، والمقصود ضم .

— « أ ح ر ن » أى آخر . وقد وردت كذلك فى دانيال ٢ : ١١

— « م ن ی ل ا ی ه ی ب » أى : منى لم توهب . والمعنى: لم أعطها، أو لم أهبها .

— « أ ح ر » بمعنى لذلك أو: وعليه: وقد وردت أيضاً بهذا المعنى فى بردية من أوراق أسوان البردية (وازن Aramaic Papyri, Sayce and Cowley E 5)

— « أ ن هـ » أى أنا . وكتابتها بالهاء هى الصيغة المعروفة فى الأوراق البردية الآرامية .

— « أ ن ت م » أى أنتم (وازن Répertoire d'Epigraphie Semitique I. 247) .

— « هـ ح و و هـ ى » وهى صيغة أفعل (هفعل) من الفعل الآرامى « ح و ا » أعلم — أعلن . أى تعلمونه .

— « و هـ ل ك ا » وهى نوع من الضريبة . وهى فى الأكدية ilku (وازن صفحة ١٠ من H. Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss, Leipzig 1914).

(٦)

— « ل ق ب ل ز ى » أى بحسب — حسبا . وازن عزرا ٦ : ١٣

— « ق د م ن » أى قبلا

— « ح ش ل » وهى فى الآرامية بمعنى دق — دبّر . واصطلاحا بمعنى دفع — سدد .

— « أ ر ت و هـ ى » — علم ايرانى قديم مركب من « أرت » أى الحق — القانون . Bartholomae 192 و « و هـ ى » بمعنى طيب Bartholomae 1395 .

— « ى د ع » بالآرامية وزن فعل بمعنى علم ، ووزن فعّل ، بتضعيف العين بمعنى كلف — أخبر . وفى العبرية بمعنى اهتم — عنى .

— « ط ع م ا » فى الآرامية اسم مفرد مذكر بمعنى إرادة — أمر (وازن G. Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch, Frankfurt 1897, 163).

— « ز ن ه » هذا اسم إشارة للواحد ، وهى صيغة شائعة فى أوراق أسوان البردية

— « ر ش ت » . علم : ويبدون أنه مشتق من الايرانية القديمة : راشت ، أى مستقيم Bartholomae 1527

— « س ف ر ا » كاتب .

* * *

ممـا يلفت النظر فى هذا الخطاب أو الأمر أنه موجه الى موظف وزملائه لتنفيذ ما جاء به . وقد كنا نتوقع أن يوجه الأمر الى موظف مسئول واحد ليقوم بتنفيذه . ولكن اذا رجعنا الى نظام الموظفين فى الولايات المختلفة أيام حكم الفرس أمكننا أن نفهم السبب فى ذلك . فقد كان كورش ومن بعده قمبيز محاربين . جمعا من فتوحاتهما ثروة طائلة جعلتهما لا يفرضان ضرائب على الشعوب التى خضعت لسلطان الفرس . وكان انشغالها فى الحروب سبباً فى تحول أنظارهما عن تنظيم المملكة تنظيما إدارياً ثابتاً ، ولم يكد دارا الأول يتولى الحكم حتى أخذ فى تنظيم هذه المملكة الواسعة فترك لكل شعب عاداته وقوانينه ولغته ودينه ، وقسم المملكة الى ولايات نصب على كل منها حاكما من قبله يسمى « الـترب » . وقد رأى أنه ليس من الحكمة أن يطلق حرية التصرف فى الولاية للحاكم ، لذلك كان يعين على كل ولاية ثلاثة من كبار الموظفين يحدد لكل منهم اختصاصه ويستقل كل منهم عن الآخر . ثم يعين لكل منهم موظفين آخرين هم « عيون الملك وآذانه » حتى يراقبوا الموظفين الثلاثة الكبار ، فكان « الـترب » يشرف على الادارة ويفرض الضرائب ويتولى القضاء . وكان السكرتير يقوم بمكاتبات الديوان ويرفع التقارير عن أعمال « الـترب » الى البلاط . وكان القائد يشرف على الجيش . ويتصل كل من هؤلاء الثلاثة بالبلاط مباشرة . ولما تولى ارتحزرسيس الأول أخذت الدولة فى الاضمحلال وشرع كل « سترب » فى جمع السلطة فى يده (وازن Louis Delaporte, Geschichte

der Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker, die Volker des Antiken Orients. Freiburg 1933. pp. 296–317). فاذا راعينا أن نظام الادارة الحكومية فى العصر الفارسى لم يكن مركزاً فى يد موظف واحد ولم يكن نظام الموظف الواحد المسئول متبعاً فى الأعمال الحكومية، وانه كان من الطبيعى أن يأخذ «الـترب» حين يخلص ممن يشتركون معه فى الادارة بنفس النظام العام الذى اتبع معه. فيشترك أكثر من موظف فى تحمل مسئولية العمل. أمكننا من ذلك أن نفسر لماذا أرسل «أرشم» هذه الرسالة إلى «نختحور» المشرف وزملائه لتنفيذ أمره. (وازن الخطاب الموجه إلى أرشم رقم ١٧ من A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. Oxford 1923 حيث يرد اسم كل موظف وزملائه). وازن أيضاً Eduard Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig 1912, p. 25.

* * *

تأريخ النص :

قد يبدو لاول وهلة تعذر تأريخ هذه الوثيقة لاغفال ذكر أى تاريخ. ولكن معرفتنا بأرشم الذى بعث بهذه الرسالة تجعلنا على بينة من تاريخ كتابة هذا النص على وجه التقريب. يذكر كتسياس — وهو مؤرخ يونانى كان طبيباً فى البلاط الفارسى فى القرن الخامس — أن أرشم Arsames كان حاكما على مصر لما تولى دارا الثانى الملك أى سنة ٤٢٤ ق. م (وازن فقرة ٤٦ صفحة ٥٥ من طبعة Didot : Ctesiae Fragmenta) وقد ظل دارا الثانى فى الحكم الى سنة ٤٠٤ ق. م. وقد لاحظ «ساخاو» أن أرشم ذكر اسمه دائماً بمفرده دون ذكر اسم أبيه أو الوظيفة التى يشغلها ولكنه يذكره على أنه أكبر شخصية فى مصر. وقد رجح أيضا أنه كان حاكما على مصر كلها (وازن صفحة ١٠ من كتابه E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine, Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr., Leipzig 1911)

وكان هذا الحاكم فى مقدمة الذين انضموا الى دارا الثانى وساعدوه فى القبض على زمام السلطة . وربما كان تصرفه هذا من الأسباب التى دعت الى تثبيت مكانته فى البلاط الفارسى وجعلته يستمر فى حكم مصر مدة طويلة . فان الأوراق البردية التي عثر عليها فى مصر والتى ترجع الى القرن الخامس قبل الميلاد جمعها E. Cowley فى كتابه Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. وبعض هذه الأوراق مؤرخ . ذكر فيه أرشم .

وتتيح لنا مراجعة التواريخ الواردة فى هذه الأوراق أن نحدد على وجه التقريب مدة حكم أرشم لمصر وتنقلاته بين مصر وفارس .

فورقة البردى رقم ١٧ (Cowley) تدل على أن أرشم كان حاكما فى السنة السابعة والثلاثين من حكم (ارتجزرسيس) الأول (٤٦٥ — ٤٢٤) أى سنة ٤٢٨ ق . م . وقد تولى الملك بعده ابنه اجزرسيس الثانى . ولم تدم مدته إلا ٤٥ يوما . وقد تولى الملك بعد قتله دارا الثانى . ومن ذلك نرى أن أرشم عين حاكما على مصر فى عهد ارتجزرسيس الأول . ولا نعرف سنة تعيينه بالضبط . ثم استمر فى الحكم أيام اجزرسيس الثانى ، حتى اذا جاء دارا الثانى كان أرشم فى وظيفته كما ذكر كتياس .

وتدل الورقة رقم ٢١ ، وفيها يعطي دارا تعليمات عن عيد الفصح عند اليهود لأرشم ، أنه كان لا يزال حاكما فى السنة الخامسة لدارا أى سنة ٤١٩ ق . م .

وفى الورقة رقم ٢٦ يعطى أرشم تعليماته لاصلاح سفينة ، وتاريخها السنة ١٢ لدارا أى سنة ٤١٢ ق . م .

وجاء فى الورقة رقم ٢٧ سطر ٢ – ٣ « لما ذهب سيدنا أرشم إلى الملك فى السنة ١٤ لدارا الملك » وهى سنة ٤١٠ ق . م وفى الورقة رقم ٣٠ سطر ٤ « لما ذهب أرشم الى الملك دارا فى شهر تموز من السنة ١٤ لحكم دار االملك » .

أما الورقة رقم ٣٢ فهى تدل على أن أرشم كان فى مصر فى السنة ١٧ لدارا الثانى أى سنة ٤٠٧ ق . م .

فمن ذلك نرى أن أرشم كان متغيباً عن مصر بين سنة ٤١٠ وسنة ٤٠٧ ق . م ويكون هذا الخطاب قد كتب وأرسل الى مصر فى هذه الفترة التى أقامها فى البلاط الفارسى .

أما الاضطراب الذى ورد ذكره فى النص سطر ١ ـ ٢ « ولما حدث الاضطراب فى مصر (فنرجح أنه الاضطراب الذى وقع سنة ٤١٤/٤١٣ ق . م (وازن A. Vincent, La Religion des Judéo-Araméens d'Elephantine, Paris 1937, p. 378) .

فانه بالرغم من معاملة الفرس للمصريين باللين، ومجاملة دارا الثانى لهم باقامته معبدا للاله آمون فى الواحات ، فقد كان المصريون يضمرون الكراهية للفرس ويقومون بالثورات كلما وجدوا فرصة سانحة . وقد قاموا بثورة فى سنة ٤٢٢ ق . م أيام دارا الثانى فقضى عليها . ثم قاموا بثورة أخرى فى سنة ٤١٤ وقضى عليها أيضاً . وهى الثورة التى أشار إليها النص على الأرجح فقد سافر أرشم على أثرها إلى فارس ليقدم تقريره عنها وليقنع ولاة الأمور هناك باتخاذ الاجراءات ومد يد المساعدة له حتى يكون على أهبة للقضاء على مثل هذه الثورات فى المستقبل . فان البلاط الفارسى لم يكن يقدر — على ما يظهر — حقيقة هذه الثورات ومدى خطورتها على كيان الامبراطورية .

Transcription in Hebrew characters

Outside : address :

מן ארשם על נהתהור פקידא כ[נזס]רם וכנות[ה פקדי]א זי במצרין

Inside :

1—מן ארשם על נהתהור כנזסרם וכניתה וכעת פטוסרי שמה ורשבר עלי[מא זי]לי שלה עלי כן אמר איתי פמון ש[כה אביכזי]

2—יווא במצרין ההה זך אבד ובגה זי היה כההסן פמון שמה אבי בית זרע א 20 [10 אש]תבק בנו בזי נשי ביתן כלא א[בדן כען הוה]

3—לי בגה זי פמון אבי אהעשת לי ינתנו לי אההסן כעת ארש[ם] כן אמר הן [הוה]. כמליא אלה זי פטסרי של[ה עלי על פמון]

4—[ש]כה אבוהי זך כזי יווא הוה במצרין אבד עם נשי [ביתה ובג]גה זי פמ[ו]ן שמה אב[והי בית זרע א 30 זך אשתב[ק ועל בניא זילי]

5—לא עביד ולעלים אהרן זילי מני לא יהיב אהר אנה בגה זי פמון זך יהבת לפטסרי אנתב ההיהי יההסן הלכא

6—לקבל זי קדמן פמין אבוהי הוה הושל יהשל על ביתא זילי ארתוהי ידע טעמא זנה רשת ספרא

Translation

Outside : address :

From Arsham to Naht-hôr. the official (kanzsaram : his title) and his colleagues the officials who are in Egypt.

Inside :

1.—From Arsham to Nah-hôr (kanzsaram : his title) and his colleagues. And now. Petosiri by name, the work-master, my servant, wrote to me, thus saying : There is one named Pamon, my father when

2.—the revolt in Egypt was, he perished, and his domain, which Pamon by name my father was possessing, arable land, 30 Ashls (: a measure), was left alone, since our womenfolk all perished. Then

3.—the domain of Pamon, my father, became mine, it was prepared for me. Let then give it to me (so that) I shall possess it.

Now, Arsham thus says: Behold (it is) like these statements that Petosiri wrote to me. Pamon

4.—by name his father, when the revolt was in Egypt, perished with his womenfolk, and the domain of Pamon by name his father arable land, 30 ashls, it was left and to my domain

5.—it was not made over, and to another servant of mine it was not given by me. Then I have given (= am giving) the domain of that Pamon to Petosiri. You let him know (so that) he shall possess it, and the tax

6.—like as formerly Pamon his father was paying, he shall pay to my fisc.

Artohi, responsible for this order and Rasht is the scribe.

حديث الكتب

الحضارات المصرية فى فجر التاريخ*

تأليف

الدكتور ابراهيم احمد رزقانه

قسم المؤلف كتابه الى الفصول الآتية :

***

من هذا يتبين لنا أن المؤلف لم يلتزم ما قرره فى عنوان كتابه وهو قصره على الحضارات المصرية فى فجر التاريخ ، بل طرق موضوعات لم يكن فى حاجة اليها ولم يمهد بها لموضوع كتابه ، خاصة ما يتصل منها بأوروبا وبسطح مصر من العصور الجيولوجية الى العصور البشرية وغيرها ، وقد شغل بها حوالى نصف الكتاب . لذلك سأقصر حديثى هنا على ما يتصل بالحضارات المصرية فقط .

(*) القاهرة مكتبة الآداب بالجاميز ١٩٤٨ عدد الصفحات ٢٩٧

في الفصل السادس اعتمد المؤلف على أمثال (بترى) [1] الذى رجع بالتاريخ المصرى والحضارة المصرية قروناً ؛ وعلى (جاى برنتون) والآنسة (جرترود كتون طومسون) [2] والى الأخيرين يرجع الفضل في الكشف عن حضارة البدارى ؛ أما دور (بترى) فى هذه الحضارة فلا يذكر الى جانب (برنتون) بخلاف ماذهب اليه المؤلف الذى أغفل اسم (جرترود كتون طومسون) وأورد اسم (بترى) ، كما اعتمد فى هذا الفصل أيضاً على (ك . س . سنفرد) و (و . ى . أركل) [3] اللذين اهتديا الى بقايا الانسان البليوليثى فى مصر العليا والفيوم ، وقد أثبت لنا هؤلاء العلماء تغلغل التاريخ المصرى فى عمر الزمن . وقد تبين من بحوثهم أيضاً ان انسان العصر البليوليثى ظهر فى مصر فى أوائل العصر المعروف باسم (بليستوسين Pleistocene) أو قبل مائة ألف عام على الأقل ، وقد عثر فى مصر العليا والفيوم على بعض الآلات التى كان يستخدمها ذلك الانسان وثبت أن بين هذه الآلات وتلك التى وجدت فى أوربا شبهاً عظيما . واعتمد المؤلف أيضاً على نتائج أعمال الحفر الأخيرة فى مصر ونشر بعضها فى كتاب عربى وللمرة الأولى فله من القارىء العربى كل شكر وتقدير .

أما الفصل السابع فقد اعتمد المؤلف فيه على (بترى) إلا أن استخدامه للتاريخ التتابعى للعلامة (بترى) يغاير ما قال به صاحبه ويسير عليه العلماء ، وقد ذكر المؤلف فى ص ١٦١ — ١٦٢ مانصه :

ولقد قسم بترى الأوانى الفخارية التى تمثل هذه الحضارات الثلاثة (كذا) بحسب شكلها ودرجة اتقان صنعها الى ٦٩ قسما متابعاً يمثل كل قسم منها مرحلة حضارية خاصة ومن ثم يمثل مرحلة زمنية خاصة تبدأ بالمرحلة رقم ٣١ وتنتهى بالمرحلة رقم ٩٩ ؛ وجعل توزيعها بين الحضارات كالآتى :

حضارة العمرة تبدأ بالمرحلة ٣١ وتنتهى بالمرحلة ٣٨

---

(1) W. M Flinders Petrie, Prehistoric Egypt, London 1920.

(2) The Badarian Civilisation by Guy Brunton and Gertrude Caton-Thomson, London, 1928.

(3) First Report of Prehistoric Survey of Egypt, by K. S. Sanford and W. J. Arkell, Chicago, 1928, and Palaeolithic Man and the Nile-Fayum Divide by the same authors, Chicago, 1929.

حضارة جرزة تبدأ بالمرحلة ٣٩ وتنتهى بالمرحلة ٦٠

حضارة سمانية تبدأ بالمرحلة ٦١ وتنتهي بالمرحلة ٩٩

وأما الأرقام السابقة للمرحلة ٣١ فقد تركها بترى للأنواع السابقة فى الزمن لحضارة نقادة واعتبر بترى حضارة العمرة . . . وأما حضارة سماينة فتمثل نهاية عصر ما قبل الأسرات والأسرتين الأولى والثانية وتخصص الأرقام من ٦١ الى ٧٠ لنهاية عصر ما قبل الأسرات ، والأرقام من ٧١ الى ٩٩ للأسرتين الأولى والثانية ويطلق على هذه السلسلة كلها تاريخ بترى التتابعى» .

والواقع أن بترى قسم تاريخه التتابعى الى ٥١ مرحلة وليس الى ٩٩ وتبدأ هذه المراحل من ٣٠ وتنتهى بالمرحلة ٨٠ وليس بالمرحلة رقم ٣١ — ٩٩ كذلك يقرر بترى أن المرحلة ٧٩ هى بداية الأسرة الأولى ، وليس كما جاء من ٧١

كما أن حضارة العمرة تبدأ من ٣٠ وتنتهى بالمرحلة ٣٧ وليس من ٣١ — ٣٨

وحضارة جرزة تبدأ بالمرحلة ٣٨ وتنتهى بالمرحلة ٦٠

وحضارة السماينة تبدأ بالمرحلة ٦١ وتنتهى بالمرحلة ٧٨ وليس ٩٩ [1] .

ثم عرض لحضارة العمرة ومصدرها فقال : « ولعل الأقرب الى الصواب أن نقول بأن هذه الحضارة نتيجة تطور محلى من الحضارات السابقة بالاضافة الى عناصر حضارية جديدة وفدت مع مهاجرين جدد من الغرب وليس من الجنوب كما يريد بعض الباحثين أن يقول : (ص ١٦٢ س ١٥ — ١٧) » .

ومن الجدير بالملاحظة أن (بترى) يرى نفس هذا الرأى فهو يعتقد فى أن الأوانى التى تنتمى الى هذه الحضارة قريبة جداً من تلك التي وجدت فى مرتفعات بلاد الجزائر لذلك يقرر أن أصحاب هذه الحضارة كانوا من الليبيين [2] .

(1) W. M. Flinders Petrie, Prehistoric Egypt p. 4 Engelbach, Introduction to Egyptian Archaeology, Cairo 1946.

(2) W. M. Flinders Petrie, Prehistoric Egypt p. 47 f. Libyan Notes, by David Randall-MacIver and Anthony Wilkin, London 1901, ch. X.

ويذكر المؤلف فى ص ١٩٣ س ١٩ — ٢٢ ما نصه .

« ويمكن القول أن هذه الجماعة من بقايا الجنس الأوربى الأفريقى ذى المسحة الزنجية ولكن أخذت تزداد فيهم نسبة الدماء الحامية بسبب موجات الحاميين التى أخذت تفد بكثرة الى افريقية من بلاد العرب عن طريق بوغاز باب المندب » .

الواقع أن هذا رأى خاطئ وقد ثبت بطلانه ولا يأخذ به أحد الآن حول الوطن الذى هاجر منه الحاميون الى افريقية فنحن نعلم حتى اليوم أن الآراء المختلفة حول الوطن الأصلى للحاميين تكاد تجمع على أن بلاد العرب لم تكن وطناً أصلياً للحاميين، وهناك نفر من العلماء على رأسهم العلامة (أدولف أرمان) يرون أن شعوباً سامية هاجرت من بلاد العرب الى افريقية حيث اختلطت بسكان البلاد الأصليين ونشأ عن هذا التزاوج الجنس الحامى [1] وهناك علماء آخرون يرون أن شمال افريقية هو الوطن الأصلى للحاميين [2] وفريق ثالث على رأسه (اسكندر شرف) [3] يقول إن الحاميين نزحوا الى افريقية من جنوب اسبانيا .

وفى ص ١٩٢ س ٣و٥ جاء ذكر اسم عالم من العلماء ألا وهو (وينكلر) وترك المؤلف القارئ فى حيرة من أمره من هو (وينكلر) هذا لقد تسمى به أكثر من واحد من العلماء الذين عنوا بالدراسات الشرقية ولولا أن المؤلف ذكر أن (وينكلر) هذا أخذ برأى (شرف) ما استطعت أن أصل الى أن (وينكلر) المقصود هنا هو (هنز وينكلر Hans Winkler) الذى توفى فى جبهة القتال فى الحرب الأخيرة ثم ما اسم هذا الكتاب الذى وضعه (وينكلر) وعرض فيه لهذه المسائل ، إن لهذا العالم كثيراً من المؤلفات التى تتصل بالمشرق قديمه وحديثه .

---

(١) Adolf Erman, " Die Flexion des ägyptischen Verbums " in Sitzungsberichte der kg. Ak. d. Wiss. zu Berlin. 1900, pp. 317-353.

(٢) Keane, Ethnology, 1896 p. 392, and Man Past and Present, 1899 p. 490.

(٣) Alexander Scharff, Grundzüge der aegyptischen Vorgeschichte p. 23.

وفى ص ١٩٤ تحدث المؤلف عن بعض ما أسماه نتائج خطيرة تتصل بالعلاقة بين مصر والعراق جاء فيها س ١١—١٢ ما يلى :

« هناك تشابه فى طريقة ظهور الكتابة فى كل من البلدين وذلك أنها تظهر فجأة بدون سابق تدرج مما يدل على أن عبقريا اخترعها ثم نشرها دفعة واحدة . »

والواقع غير هذا فالكتابة المصرية كغيرها من الكتابات لم توجد كما وصلتنا وذلك لأنها جارت الزمن فى التطور طوعا لمادة الكتابة وحاجيات العصور وهل رسوم النباتات والحيوانات التى وجدت على بعض الأوانى التى ترجع الى فجر التاريخ مثلا إلا خطوة تمهيدية لظهور الكتابة المصرية القديمة ! وما يقال عن الهيروغليفية يقال عن المسمارية أيضاً .

وجاء فى س ١٣ — ١٤ ما نصه: « بعض الحروف الهيروغليفية مأخوذ عن اللغة السامية مثل حرف الدال الذى يعبر عنه فى الحروف الهيروغليفية برسم اليد » .

وهذا رأى غير صحيح البتة إنك تعنى ولا شك أن بعض الحروف الهيروغليفية مأخوذ عن الأبجدية السامية لا اللغة السامية ، وذلك لأن اللغة السامية لم يهتد إليها بعد ولن يهتدى إليها فلدينا لغات سامية تنتمى الى أسرة واحدة لا تعرف لها أما واعتقادك أن الهيروغليفية أخذت عن السامية بعض الحروف يضطرنا أن نسلم أولا أن الكتابة السامية أقدم من الهيروغليفية ولكن العكس هو الصحيح ، أما هذا الرأى الذى ذكرته فقد قال به قدماً علماء يعتقدون أن الحضارة المصرية وليدة الحضارة البابلية ومن هؤلاء العلماء (ف. هومل)[1] فهو من زعماء هذا الرأى وهو الذى ذكر هذه الفكرة ثم ثبت فيما بعد بطلانها ولا يأخذ بها اليوم أحد .

وفى ص ٢٠٧ س ٨ — ١٠ جاء فالبطل أقرب الى أبطال الصحراء الفاصلة بين النيل والبحر الأحمر منه الى بطل من بابل أوسومر أوجلجميش أوعلام .

---

(1) Fritz Hommel, Ethnologie und Geographie des Alten Orients 1926. S. 112 Anm. 5.

والصواب هو أن جلجميش هذا بطل ملحمة بابلية وليس اسم شعب .

وفى ص ٢١٢ س ١٥ جاء ما نصه ، الحمراء التى وجدت فى الأبيض وأور وغيرها من بلاد النهرين .

والحقيقة هى أن بلاد النهرين لم تعرف مكاناً اسمه (الأبيض) بل تعرف مكاناً آخر يذكر الى جانب (أور) وهو (العبيد) وهو المقصود هنا ومرجع هذا الخطأ هو أن هذا الاسم يكتب فى اللغات الأوربية هكذا El-Obeid والأدق Al-'Ubaid .

ولا أحب أن أختم حديثى عن هذا الكتاب دون الاشارة الى كثرة الأخطاء اللغوية والمطبعية واضطراب بعض الآراء الخاصة بالعلاقة بين مصر والشعوب الأسيوية وإنى أرجو صادقاً أن يوفق المؤلف فى طبعة أخرى الى تلاشى هذه المآخذ .

* * *

مصر القديمة *

تأليف

الدكتور سليم حسن بك

ليس الأستاذ الدكتور سليم حسن بك فى حاجة الى أن أقدم كتابه ففضله على المكتبتين العربية والافرنجية معروف ، فقد ظهر له حتى اليوم أربعة عشر مؤلفاً فى العربية واثنا عشر فى الفرنسية والانجليزية هذا فضلا عن كثير من بحوثه القيمة التى يطلع بها على الخاصة والعامة .

والمؤلف الفاضل فى كتابه هذا كما أعرفه ويعرفه الكثيرون من تلاميذه وقرائه عميق فى البحث ملم بمختلف نواحيه لم يترك غامضا إلا شرحه ولا صغيرة إلا وقدمها ، وحرصه على هذه الدقة العلمية هو الذى دفعه الى أن يفرد الجزء الاول

* الجزء الخامس السيادة العالمية والتوحيد . القاهرة ١٩٤٨ طبع بمطبعة دار الكتب المصرية عدد صفحاته ٦٨٠ وبه كثير من اللوحات .

من موسوعته هذه لعصر ما قبل التاريخ الى نهاية العصر الاهناسى ، والثانى لمدنية مصر وثقافتها فى الدولة القديمة والعهد الاهناسى ، والثالث للعصر الذهبي فى تاريخ الدولة الوسطي ومدنيتها وعلاقتها بالسودان والأقطار الأسيوية ولوبيا والرابع لعهد الهكسوس وتأسيس الامبراطورية ، والخامس وهو الذى صدر أخيراً فى السيادة العالمية والتوحيد ويبحث فى علاقات مصر مع ممالك آسيا وسيادة مصر عليها وأول عقيدة للتوحيد بالله . والمؤلف لم يعتمد عند تناوله لموضوعات كتابه على ما دون فى مختلف اللغات الأوربية من مؤلفات بل أحاط بسائر الوثائق القديمة التى تمت الى الكتاب بصلة واستغل النتائج العلمية التى وصل اليها من أعمال الحفر التى قام بها فى الجيزة والتي نشر منها حتى اليوم تسعة مجلدات ضمنها المجهودات التى بذلها والنتائج التى انتهى اليها .

(ومصر القديمة) ليس من هذا النوع الذى تعودنا قراءته من كتب التاريخ (فمصر القديمة) يعرض لنا تاريخ شعب لا تاريخ ملوك وحروب ، تاريخ شعب بكل معانى كلمة شعب ، فالمؤلف يحدثنا عن الأسرة المالكة كما يعرض للموظفين والحياة الاجتماعية الشعبية ثم ينتقل الى الادارة والقضاء والحياة الاقتصادية وطرق التعليم وأنواع المدارس . ولا يكتفى بهذا القدر ، بل يعرض للدين والشعور الدينى عند قدماء المصريين فيصور لنا فى أسلوب واضح الدين المصرى القديم وأثره فى نفوس معتنقيه ، فنحن هنا أمام شعب يؤمن بالله ويعتقد فى البعث والحساب والجزاء .

ولا يقف المؤلف عند وصف الحياة المصرية الادارية أو الاجتماعية أو الدينية بل كأنى به يريد أن يجسم هذا الشعب الفرعوني العريق وتلك الحضارة المصرية القديمة التى رضعت منها سائر الحضارات القديمة فى هذا الشرق الأدنى وأرسلت فى ضحى التاريخ أشعتها الى بلاد اليونان وغيرها ، فعرج على فن المعمار وأخذ يتحدث عن البيت المصرى والمدينة المصرية واذا ما انتهى من وصف الحياة المدنية وفرغ انتقل الى جيش مصر الباسل ، فحدثنا عن التجنيد والجيش وقائده الأعلى وجندى الميدان وألقاب الشرف فى الجيش

والضباط . فالكتاب كما هو ليس كتابا تاريخياً فقط بل عبارة عن تاريخ للثقافة الانسانية فى هذا الصقع من العالم وفى فترة من فترات التاريخ ، ولعل هذا النحو الذى راعاه المؤلف فى الجمع بين التاريخ والثقافة هو ما يجعله صالحاً للعالم والمتعلم .

لكن ليس معنى هذا أن سفراً ضخماً كالذى نحن بصدده يخلو من بعض الملاحظات والهنات التى قد يكون مصدرها السهو أو اختلاف الرأى ، فمثلا يذكر حضرة المؤلف فى ص ٣٥٤ فى صدد الحديث عن الآراميين والاسرائيليين: « وقد كان يطلق على هذه القبائل المغيرة : اسم — خبيرى — وكذلك كانوا يسمون — ساجاز — أوجاز — » .

والواقع أن — ساجاز — هو الترجمة السومارية للفظ خبيرى وليس إسماً ثانياً لبنى إسرائيل ، ومعنى هذا اللفظ فى السومارية صياد أو لص .

وجاء فى ص ٣٤٧ : أن الاسرائيليين قد تدفقوا على الأراضى الجبلية فى فلسطين (إفرايم) فى القرن الرابع عشر إذ تدل الآثار على أنهم فى عهد — مرنبتاح — بن — رعمسيس الثانى — كانوا قد استوطنوا هذه البقاع فعلا»

فذكر لفظ (إفرايم) بين قوسين بعد فلسطين يفهم منه أنه مرادف للفظ فلسطين والواقع غير هذا فافرايم سبط من أسباط بنى إسرائيل ويقصد من ذكره فى المصادر القديمة عند الحديث عن — مرنبتاح — أن قبيلة إفرايم هى التى كانت قد نزحت فى ذلك الوقت الى فلسطين، فلفظ إفرايم يعود الى الاسرائيليين لا الى فلسطين .

أما ما جاء بعد ذلك خاصاً بلغة الاسرائيليين الأصلية والقول : ولا يعد اذن أن الاسرائيليين كانوا فيما سبق فى الوقت نفسه يتكلمون لهجة آرامية أيضاً وان اللغة العبرية قد انتقلت الى الكنعانيين لأنهم كانوا يقيمون معهم . فيحتاج الى شىء من التنقيح وذلك لأننا نعلم علم اليقين أن العبريين قبل نزوحهم الى فلسطين كانوا يتكلمون لهجة آرامية [1] . وظلت هذه اللغة القومية

(١) راجع سفر التكوين ص ٣١ ى ٢٠ و ٢٤ وسفر التثنية ص ٢٦ ى ٥ .

ملازمة لهم فترة من الزمن ثم اختلطوا فى فلسطين بالكنعانيين وكانوا يتكلمون لغة سامية أخرى ألا وهى الكنعانية فأخذ العبريون عن الكنعانيين فيما أخذوا اللغة الكنعانية أيضاً لكنهم أثروا فيها بدورهم باعتبارهم يتكلمون أصلا لهجة آرامية وهكذا نشأت فى فلسطين وبين العبريين لغة أخرى هى خليط من الكنعانية والآرامية وبعض العناصر الأجنبية الأخرى وهذه هى اللغة العبرية، فلغة العبريين اذن نشأت فى فلسطين وبين العبريين ولم تنتقل إلى الكنعانيين

***

الدين والعـــلم (*)

ألفه بالتركية المشير أحمد عزت باشا

كان الأجدر بالمؤلف أن يطلق على كتابه (الاسلام والعلم) وذلك لأنه قصر كتابه تقريباً على الاسلام وما يؤيده ؛ والمؤلف مؤمن شديد الايمان مطلع واسع الاطلاع وهو يرى لا الى مكافحة الالحاد فحسب بل الى توطيد أواصر المودة والأخاء بين شعوب الدولة العثمانية مهما اختلفت الملل وتعددت الأجناس أيضاً ، كما حرص المؤلف على الدعاية للجامعة الاسلامية .

وقد أفرد الباب الأول للعقائد فتحدث عن الايمان بالله وعقيدة اليونان فى الخالق وطرق المعرفة والخلقة ورأى لابلاس فى المسبب الأول ثم تحدث عن اثبات الوجود واعتراض المـاديين وظهور ذوى الأرواح فى الكواكب وعقيدة الحكماء فى الله وآراء المـاديين فيه كما بحث نظريات الالحاديين ؛ ونظرية الاتوم وبعد أن يعرض للمـاديين عندنا وبعض آراء الفيلسوف ليبنتز ينتقل الى مسألة الزمان والقضاء وفلسفة وحدة الوجود والملائكة والرسل وسيرة النبى محمد عليه السلام والاعتراض على النبوة المحمدية والخوارق للعادة والكتب

(*) نقله الى العربية المؤلف وحمزة طاهر مدرس اللغة التركية بكلية الآداب وراجعه الدكتور عبد الوهاب عزام بك وزير مصر المفوض بالمملكة العربية السعودية ومصطفى السقا الأستاذ المساعد بكلية الآداب وطبع على نفقة حضرة صاحب المقام الرفيع عبد العزيز عزت باشا بالقاهرة عام ١٩٤٨ ، عدد الصفحات ٢٦٨

وراى شاعر المانيا الخالد جوته في محمد ونزول القرآن واليوم الآخر والجزاء الأخروى ورأى المفكرين فى التناسخ والقدر . . الخ .

أما الباب الثانى وقد تحدث فيه عن الواجبات والأعمال فذكر شيئاً عن فوائد الصلاة والصوم والحج والزكاة وعناية الدين الاسلامى بتربية الأخلاق كما عقد فصلا خاصاً فى مقارنة الاسلام بسائر الأديان .

وأفرد الباب الثالث للجواب عن الاعتراضات المنكرة فاستطرد وعاتب العلماء وتحدث عن أوهام الخواص ومعجزة الأنبياء ورأيه فى المعراج والأحاديث النبوية والشروح والحواشى . وبعد أن انتهى من الاستطراد انتقل الى الاعتراضات الموجهة على القرآن وتحدث عن آراء علماء الغرب فى كتاب الله ثم أخذ يعدد بعض فضائل القرآن والمجتمع الاسلامي كما عاد وأفرد فصلا خاصاً لخص فيه آراءه فى العقيدة والايمان ووجوب التماسك بتعاليم الاسلام .

أما الفصل الرابع وهو الأخير فقد عقده المؤلف للاختلافات المذهبية كما ختم كتابه ببعض التعليقات الهامة .

والكتاب يطلع القارىء العربى على مدى تغلغل العقيدة الاسلامية فى غير العرب والأثر الذى يتركه هذا الدين فى نفوس معتنقيه ولاشك فى أن ترجمته الي العربية حسنة أخرى من حمزة طاهر مدرس اللغة التركية بكلية الآداب تضاف الى حسناته السابقة فقد قدم للمكتبة العربية ١٩٤٢ كتاب تاريخ الحضارة الاسلامية للعلامة الروسى فلاديمير بارتولد مترجما عن التركية كما يغذي قراء الثقافة بكثير من الابحاث الاسلامية التركية التى كرس لها حياته ويتعهدها فى جامعة فؤاد الأول .

فؤاد حسنين على

تم طبع هذه المجلة في عهد حضرة صاحب الجلالة
الملك "فاروق الأول" بمطبعة جامعة فؤاد الأول
في ٢٢ من ربيع الثاني سنة ١٣٦٨
محمد زكي خليل
مدير مطبعة جامعة فؤاد الأول

مطبعة جامعة فؤاد الأول ٢٩٤ — ١٩٤٨ — ٥٦٠

1745 and 1746 he confesses his ignorance. The romantic biographer on the other hand would have devoted pages to it.

For unless one has that fidelity to fact, that insistence upon individuality, and the arrangement of the whole in a form which gives the completeness of a work of art, it is impossible to achieve the object of biography which is the rescue of a personality from what George Herbert called 'the jaws of time'.

lacks this disinterested appreciation of a personality. For Lytton Strachey his Victorians are too often the occasion for expressing his venomous depreciation of an age against whose standards and values he had reacted, whereas for Boswell Johnson was the expression of Johnson.

Present day biography has become very largely the preserve of the novelist manque. An early novel by Emil Ludwig was interesting because it showed precisely that lack of constructive power which explained perhaps why he had turned to biography where the main outlines were supplied and all that was left was to fill in the details. It is one of the characteristic errors of romantic biography that the biographer, not content with simple exposition and discriminating selection, should attribute to himself the same degree of omniscience concerning the thoughts and feelings of his characters as the novelist.

Everyone is familiar with the sort of biography which speculates on the early development of Shakespeare 'that it was doubtless while wandering through the green shades of Arden that the boy gathered the impressions which were to achieve expression in As You Like It, etc.', or an analysis of his emotions on first visiting London which has no warrant except in the imagination of the biographer playing on descriptions of London at the time when Shakespeare was supposed to have arrived there. It is speculation of this kind whcih gives much of modern biography its spurious reputation for vividness. Actually it is part of the romantic fallacy that literature should be the unrestrained expression of the writer's personality, and many biographies have been marred by the intrusion of the writer's own inferior creative urge. Boswell's Life of Johnson is classical because Boswell's own appearances in the biography help to express new facets in Johnson's own personality. Where Boswell is uncertain about Johnson's movements as for example during

college passed before the window. Necessity for Atheism, etc. etc. read the Rev. John Walker and surprised offended indignant he went into the shop and said with authority—Mr. Slatter, what does this mean?—Indeed sir, indeed, we know nothing about it, we have not read the book.—Necessity for Atheism; the title should have told you.—Certainly sir now that we have had our attention drawn to the title—Now that your attention has been drawn to the title you will have the goodness to take these copies from your window, carry them into the kitchen. and burn them in your stove.

All Maurois has done is to dramatise the passage from Dowden and to embellish it by attributing to the unfortunate Walker a sinister and inquisitorial appearance. Meanwhile the real point of the incident which is that Shelley seized the opportunity of the booksellers' absence to expose the book for sale is ignored. The confusion between New College and a mediocre college is probably due to ignorance. The method however is one that has become almost essential for a successful biography even though it is little more than rather slip shod paraphrase.

The same is true of Emil Ludwig although he follows Sir Sidney Lee's advice and only writes about superior persons such as Bismarck, Napoleon, Goethe, Lincoln and Christ. His method is quite simply as a reviewer put it, to quote extensively from the writings of his subject and then explain at length what is already clear. Add a liberal dose of flashlights on history and a good deal of. cosmic speculation and one has the ingredients of a Ludwig biography.

The reason for the success of such lives lies in the immense popular interest which they evoked. But in all the mass of lives psycho analytic, lives rehabilitatory, lives revelatory, produced during the last twenty-five years there are few which conform to the criteria set up by Johnson himself and Boswell.

The greatness of Boswell's biography lies in the fact that he was occupied with Johnson the man. The modern biographer

expressed it through the medium of biography. It has its validity as far as Strachey the literary artist is concerned but unfortunately his imitators have taken up his method and applied his idiosyncrasies of treatment without the same finesse. If Strachey created formulae his imitators like Guedalla pursued them with all the zeal of a conference on disarmament and with about the same degree of finality. As Robert Graves wrote about the artist.

> He found a formula for drawing comic rabbits
> That formula for drawing comic rabbits paid,
> And now that artist cannot change the tragic habits
> That formula for drawing comic rabbits made.

One of these is Andre Maurois. His first biography was one of Shelley. He called it Ariel; a Romance thus exculpating himself from the inevitable accusations of inaccuracy. In fact it is a paraphrase of a life of Shelley written many years ago by Dowden. One of his plagiarisms is instructive. It is well known that Shelley was sent down from Oxford for publishing a pamphlet on the Necessity for Atheism. Here is Dowden's account.

The Necessity of Atheism was advertised as for sale and actually was on sale in Oxford, at least for twenty minutes. Without informing Slatter and Munday Shelley strewed the shop windows and counter of their house with copies of the pamphlet and instructed their shopman to sell them as fast as he could at 6d each.

The Rev. John Walker, a fellow of New College, having dropped in was struck by the singular title, looked into the pamphlet and immediately desired to see one or both of the principals. What was this poison they were vending? If they had any sense of propriety or prudence they would instantly destroy all the copies on which they could lay hands. The booksellers, surprised and alarmed, made haste to comply with the sensible advice, and at the fire of a back kitchen while the Rev. John Walker looked on as chief inquisitor an auto da fe of unshriven heretics took place.

Here on the other hand is Maurois.

The Necessity for Atheism had only been exposed for twenty minutes when the Rev. John Walker, a man with a sinister and inquisitorial countenance, the officious don of a mediocre Oxford

an old man disgraced, shattered, alone on Highgate Hill, stuffing a dead fowl with snow'. This picture is calculated to impress one with the mental ruin of a great genius while the dead fowl suggests a maniac fantasy. Aubrey's account, however, from which this picture is drawn leaves a very different impression.

> the cause of Bacon's death was trying an experiment.. As he was taking the air in a coach with Dr. Withsome, a Scotchman and physician to the king towards Highgate snow lay on the ground and it came into his thoughts why flesh might not be preserved in snow as in salt. They were resolved they might try the experiment presently so they alighted and went into a poor woman's house at the bottom of Highgate Hill bought a hen stuffed the body with snow and my lord did help to do it himself. The snow so chilled him that he could not return to his lodging but went to the Earl of Arundel's house at Highgate where they put him in a damp bed.

Strachey's account gives one an image of senile decrepitude rather than an exceptionally vigorous and questing spirit working out its way even in disgrace. The psychological inference drawn by Strachey is completely unfounded and is made by one who is concerned not so much with the truth as with the effectiveness of a peroration on the vanity of human wishes, and who needs for it some such image of desolate disgrace as that quoted to contrast with Bacon's brilliance in his prime. This is very well in a novel but it has no place in biography.

It is here that Strachey's influence has been most baneful. The habit of invoking the license of fiction when the facts prove untractable is typical of a great deal of modern biography. Not that the imaginative treatment of the facts is not desirable. It is the chief contribution of the 20th century to the art of biography. But it is a question of selecting the significant facts not of distorting them or remoulding them to the heart's desire. Unfortunately it happens all too frequently that the would-be biographer allows a belated creative impulse of his own to intrude and distort the historical reality of the character he is supposed to be analysing. Lytton Strachey had a highly personal attitiude towards life and

material the biographer gives way to the political philosopher and Victoria recedes into the realm of legend in spite of all Strachey's efforts to make her real. This is the nemesis of most attempts to revitalise those personages who have lived so continuously in their great taskmaster's eye the public that their own individuality becomes inextricably confounded with the fiction they themselves have created or acquiesced in, and with which they become irrevocably identified.

Her deathbed leads Strachey into one of his rare excursions into emotional evocation.

> She herself as she lay blind and silent seemed to those who watched her to be divested of all thinking, to have glided already unawares into oblivion. Yet perhaps in the secret chambers of consciousness she had her thoughts too . . .

There follows the by now famous passage in which Strachey evokes the visions of the fading mind, and as exhibiting the Addisonian tradition in English prose in decay it has found its niche in the Oxford Book of English prose. But it is more difficult to understand its purpose in a biography. Dying women probably do dream but what they dream about is best known to themselves and any other sequence of images could have been mustered which would have been equally conclusive or inconclusive. In short here biography and fiction are being confused to the prejudice of both.

In Elizabeth and Essex this confusion becomes more marked. The tragic affair of the Essex conspiracy is treated as a problem in the conflict of temperaments, and in dealing with it Strachey uses a kind of historico-psycho-analytical method. But as a detached treatment of the problem or even as a re-interpretation of the facts it is extremely untrustworthy. In this coil of political intrigue, senile passion and youthful ambition Sir Francais Bacon played a prominent though shifty part. Strachey draws a brilliant portrait of his capacity for understanding others and deceiving himself, which perhaps says Strachey 'he may at last have realised

In the case of Florence Nightingale it was not so simple. The idea of the lady with the lamp needed to be corrected by the revelation of the other side of her character, the restless energy, impatience of restraint her, power of invective, but here the result is rather the creation of a new legend rather than the laying of an old one.

Strachey reacted violently against the Victorian synthesis but his reaction was a subtler one than mere unreasoning condemnation. He found the Victorians had one thing in common—an energy of purpose which strikes him as demoniac in its intensity. But this simply harks back to the Elizabethan idea of every man being driven by one predominant humour, and the result is not so much a portrait but a caricature. Strachey says in his foreword 'je n'impose rien, je ne propose rien, j'expose'. But in effect what we have is not the presentation but the satiric distortion of the four selected specimens. To admit them as biography would be as doubtful as to admit Dryden's avowedly satirical portrait of Shaftesbury in Absalom and Achitophel. In fact the latter comes nearer the truth than Strachey. In addition by exposing his own temperamental inability to sympathise with convictions he makes himself incapable of understanding a period which held by them even to its own subsequent despite.

Strachey seems to have felt he had done the age scant justice because in his Life of Queen Victoria he sets out to give a sympathetic picture of the queen. He has compressed the story of sixty years into three hundred pages. If the work fails as biography it is not so much due to a misconception of the character of Victoria, as because the material proved too unwieldy. Strachey had first of all to disinter the reality from the accumulated weight of adulation of her later years, and then present it as a credible human figure. He himself confesses that the Victoria of the later part of the reign escapes him and so he is obliged to pad out the story with disquisitions on her relationship with parliament and the constitution. The early years of the reign are charmingly described. But later under the weight of

contrast deliberately blackens the character of Manning, making him the diabolical pendant to Newman, who is the sacrificial lamb racked by his own super-subtle conscience. To anyone who has read the pitiless dialectic of Newman this is a complete perversion of the truth. Newman dissected and destroyed Kingsley's position so mercilessly that even Dean Inge considers his reply un-Christian. In addition Strachey attributes the meanest motives to Manning in describing his conversion, though he is puzzled to find very much evidence on which to base his innuendo. Manning himself said that he became a Catholic because he was afraid that if he stayed in the Church of England his soul would be in danger of hell fire. Strachey cannot understand this any more than he can understand why the study of the early fathers should have sown the seeds of doubt in Newman's mind, so he insinuates that Manning went over because he had been assured of preferment, though there is no evidence that the Pope had ever heard of Manning before his conversion. Nor is Manning's own account so transparently hypocritical that we need reject it in favour of a purely mercenary one. People do change their beliefs and the fact that Manning was as conspicuous a success in the Catholic Church as Newman was a failure is no reason for stigmatising the motives of the former.

One of Strachey's chief and most serious limitations as a biographer is a total inability to understand the driving force of a passionate conviction. It appears notably in his treatment of Gordon. Gordon was a man who believed profoundly in the literal truth of the Bible, and who was in the habit of consulting it for guidance in any difficulty. There was however a story (how flimsy has been shown by G. M. Allen in his book on Gordon and the Sudan) that Gordon supplemented his biblical researches with recourse to the brandy bottle. Strachey seizes on the brandy—Brandy and Bible—and there we have the key to Gordon's character.

character of Lady Hester. But we hear no more of it until the death bed of Lady Hester lying there 'inexplicable,' grand preposterous with her nose in the air'.

This is very definitely a trick—to start off with a striking image and then drop it till the end when it is 'Come back Peter or come back Paul' and the curtain falls. Actually Lady Hester's nose plays no part in her life as described by Strachey. We finish the essay knowing that she has a nose but its relevance escapes us. In short Strachey invents a formula but does not apply it.

In Eminent Victorians this trick is applied more consistently. Strachey chose for his ironical analysis Arnold, the famons headmaster of Rugby, Cardinal Manning Florence Nightingale and General Gordon. To their portrayal he brought an epigrammatic verve of diction and an unrivalled capacitiy for innuendo which unfortunately never brought him near to a real understanding of these characters.

If ever a character was slobbered over it was that of Arnold in the life written by the devoted pupil who afterwards became Dean Stanley. A corrective was badly needed and this was what Strachey tried to supply. He noticed in Arnold's portraits that he had an expression of puzzled perplexity and immediately perplexity becomes the key to Arnold's character. We are shown a man perpetually and perplexedly searching for something—is it the prefectorial system or the key to the fall of the Roman Empire or the secret of life itself? But we come no nearer to understanding Arnold.

In the case of Mabning Strachey, impressed by the contrast between the fortunes of Newman and Manning after they had gone over to Rome, goes much further in misrepresentation. Newman was the finer intellect of the two but he was regarded with suspicion at the Vatican until Kingsley's foolish attack gave him the chance to vindicate both himself and the Church which had received him so coldly. Mr. Strachey impressed by the

The result was that the rewriting of history which the war involved led to a re-assessment of the values which had governed the previous century and inevitably of the people who were held to have embodied them in their lives and achievements.

The new approach was exemplified in the work of Lytton Strachey whose subtle denigration of some of the great figures of the Victorian age set the pattern for the flood of debunking which followed. Strachey was a very careful and conscientious literary artist who produced little in comparison with more popular writers like Emil Ludwig and Andre Maurois, but whose books have been very influential and may almost be said to have given a new direction to biography. His work is therefore worth analysing in order to see how far his books satisfy the conception of biography as laid down by Johnson and if they fail in doing so, how.

Strachey's first essays in biography dealt with figures from the age of Victoria and his attitude towards this age is one which, for good or ill, influences fundamentally his standpoint as a biographer. When Strachey began writing there was a general feeling of resentment against the Victorians and which therefore was favourable to debunking and denigration. In pillorying the Victorians Strachey developed a method of his own.

It appears in embryo in one of his earlier essays in biography. The subject is Lady Hester Stanhope. It begins

> The Pitt nose has had a curious history. The tremendous beak of old Lord Chatham was succeeded by the bleak upward pointing nose of William Pitt the younger. With Lady Hester Stabhope came the final stage. The nose, still with an upward tilt in it had lost its masculinity—Lady Hester's was a nose of wild ambitions, of pride grown fantastical, a nose that scorned the earth shooting off one fancies towards some eternally eccentric heaven. It was a nose in fact altogether in the air.

One might confidently expect to hear more about a nose which fills the whole of the opening paragraph and which is obviously intended like that of Cyrano to bear a symbolic relation to the

of the popular imagination. and the querulous vain old man revealed by the letters and journals. Froude seized the opportunity of enlightening the public and in spite of attempts to show that he maliciously distorted the facts, his picture still remains the most vivid ever drawn of Carlyle and his wife. In his refusal to be blinded by the popular cult of deference to the illustrious dead he joins hands with Boswell in his angry retort to the charge made by the author of a popular Scottish itinerary of unduly parading Johnson's weaknesses. Says Boswell.

This is the common cant against faithful biography. Does the worthy gentleman mean that I who was taught discrimination by Johnson, should have omitted his frailties and in short bedaubed him as the worthy gentleman has bedaubed Scotland?

and Froude might well have said the same.

The second shock to this studied avoidance of a veracity which upset the complacency of the age came with the publication of Gosse's Father and Son in 1907. This book is in a sense a product of the same environment as that which prompted Samuel Butler to write the Way of All Flesh. But whereas the latter is an indictment of the tyranny of the Victorian conception of the family, Gosse's account of his relations with his father is a sympathetic analysis of the gradual emancipation of the personality of the son from the religious authoritarianism of the father.

Nevertheless there was no striking change in either method or approach among the biographies that appeared during the early years of the 20th century. Most people still held with Sir Sidney Lee that biography must be commemorative, cater for the serious minded and deal with superior persons.

But between 1911 and 1921 a marked change appeared in the popular attitude. The study of psychology made it possible to apply the methods of psycho-analysis to biography. Then the war of 1914–18 increased interest in the the personal side of history and by destroying far more reputations or illusions than created induced a salutary scepticism incompatible with the blind hero worship of Viictorian days.

Life of Milton, or Spedding's life of Bacon are from the literary point of view as lifeless as they are authoritative. Aubrey's scanty notes are worth more from the biographical point of view than the whole of Spedding's monumental analysis of the Life and Works of Bacon. But biography in the Johnsonian sense was eclipsed by hagiography. It might be said to have started with Dean Stanley's apotheosis of Arnold the famous headmaster of Rugby, but for its continuance Victoria herself was largely responsible. She commissioned Sir Theodore Martin to write the life of Albert the Good and he finished it after a labour of fourteen years in five massive volumes. This set the fashion for a number of such lives in the compilation of which widows like Lady Burton committed emotional suttee on the funeral pyres of their deified husbands. In the same way sons sought to put the reputation of their fathers beyond the reach of criticism by posterity, like Hallam Tennyson in the life of his father. No criticism either direct or implied, no mention of any unworthy characteristic was allowed to mar the dignified record of the activities of the consecrated dead, whose reputation was further guarded from any irreverent intrusion by the law itself.

The 18th century was sufficiently sure of itself to be able on the whole to side with Johnson when he said "that it was more important that the truth be told than that individuals should not be made uneasy, and that the issue of any controversy was better left to public discussion than to the law".

Froude was one of the few writers of the late Victorian age who realised this. As a young man he had been a follower of Newman and had actually undertaken to write a Life of St. Neot for Newman's series of Lives of the Saints. But his first enthusiasm cooled off as the exploits of St. Neot strained his credulity till he finished the life—This is all, and indeed rather more than all, that is known of the blessed St. Neot.

On finding himself Carlyle's literary executor he could not but be struck with the difference between the Carlyle of the books, the rugged prophet of an impending doom, the sage of the Chelsea

In his conversations with Boswell Johnson is continually insisting on the necessity for veracity—that if a man wishes to write a panegyric he must keep vices out of sight, but if he wishes to write a life he must show it as it really was.

'The art of a biographer' he says elsewhere 'is to pass over those performances and incidents which produce vulgar greatness, to lead the thoughts into domestic privacies and to display the minute details of daily life'.

Boswell followed these precepts conscientiously. The life is more than a mere chronological arrangement of the 270 odd days which Boswell spent with Johnson. Every detail of Johnson's behaviour is noted down. There is his habit of collecting stray bits of orange peel in his pockets though what did with them is as great a mystery as the song the syrens sang, his care on entering a house that it should be with the right foot first, and his habit of blowing out his lungs like a whale.

'In the Flemish picture I give of my friend' says Boswell a propos of a morning spent with Johnson in damming up a small stream with sticks, 'I mark the most minute particulars'. More than that, Boswell took an almost Proustian delight in chronicling Johnson's reactions to people and in such set pieces as the lunch where Johnson was inveigled into meeting his bet abhorrence Jack Wilkes one senses in Boswell's account the glow of the creative artist.

. Lockhart's Life of Scott is in its different way also a model of the sympathetic veracity which is sufficiently sure of Scott's greatness as a man to be able to chronicle his faults without trying to palliate them. Both Boswell and Lockhart showed how it was possible to combine the narrative life illustrated by extracts from diaries letters and personal observation, with an essential veracity unaffected by current considerations of political and social morality, and both refused to abrogate in a paroxysm of hero worship either their independence of judgement or respect for the truth.

. This candour ceased to be a feature of biography as written during the latter part of the 19th century. Lives such as Masson's

His painstaking accuracy in matters of detail is shown in his description of Dr. William Harvey the physician who

was of the lowest stature round faced olivaster complexion or wainscot little eye round black full of spirit. His hair was black as a raven but quite white twenty years before his death.

The raw material of biography is here in abundance but the painstaking artistry which might have moulded this haphazard but preternaturally acute obeservation was never given the opportunity to display itself. Nevertheless Aubrey left a quarry which all subsequent English biographers have used. As he said in one of his letters to Wood

'I here lay down the truth and as near as I can and that religiously as a penitent to his confessor nothing but the truth the naked and plain truth which is here exposed so bare that the very pudenda are not covered. So that after your perusal I must desire you to make a castration and to sow on some figleaves . . . these arcana are not fit to let fly abroad till about thirty years hence for the author and persons should first like medlars be rotten.

Now it is the supreme merit of Boswell that he combines this eye for the apparently irrelevant but in reality significant detail with the conscientious arrangement of his material in a form which is conclusive. It is difficult to assess his own indebtedness to Johnson in this respect but he certainly could not have found a better mentor. Johnson in his Lives of the Poets wrote some of the best short biographies in English characterised by the same vividness of detail that we find in Boswell himself as for example in his description of the poet Thomson accompanying the players in his own tragedy of Agamemnon with audible recitation of the piece until a friendly hint frightened him into silence. His criticism of Sprat's Life of Cowley sums up his own conception of biography.

His zeal of friendship or ambition of eloquence has produced a funeral oration rather than a history, he has given a character and not the life of Cowley for he writes with so little detail that nothing is known, but all is shown confused and enlarged through the mist of panegyric.

the vindication of a policy by invoking the shade of its sponsor like a life of Wolsey written during the war of 1914–18: or ad maioram Dei gloriam like the lives of the saints.

But however laudable the motive no life of a man written with some ulterior end of this kind can be considered as a biography in the true sense of the word. The life of a man is something unique standing by itself. The best of men are but men at the best, and the true biographer never forgets this. His life should be based on fact, sparing of generalisation and limiting the part of the biographer to the elucidation and interpretation of the facts as far as they are known. He will leave out nothing that may serve this purpose since his business the presentation of the man himself.

In the 17th century a country gentleman called John Aubrey was commissioned by Anthony Wood to collect material for his Athenae Oxonienses. These notices together with many more, for Aubrey in his enthusiasm went outside the bounds of his commission, still exist in manuscript and were published in 1813 under the title Brief Lives. They provide us with many of the most vivid details we have of the people of his time.

We learn for example of Thomas Hobbes that

> when he was abed with the doors shut fast so that nobody could hear him he would sing aloud (not that he had a very good voice) but for his health's sake believing it did his lungs good and would prolong his life

of Ben Jonson that

> he wore a coat like a watchman's slit under both armpits. He would many times exceed in drink-Canary wine his beloved liquor: then he would tumble home to bed and when he was thoroughly perspired there to study.

It is from Aubrey that we learn Milton 'pronounced the letter R very hard a sure sign of a satirical wit', that Francis Bacon had an eye like a viper and so delicate a sense of smell that none of his servants durst appear before him except in boots of Spanish leather, that Sir Walter Raleigh's weakness was 'that he was damnable proud', and that he spoke broad Devonshire to his dying day.

SOME TENDENCIES IN MODERN BIOGRAPHY

BY

M. B. DAVIES

The Victorian age was as united on the subject of biography, it was according to Professor Dobree on the subject of port:

> Lives of great men all remind us
> We must make our lives sublime
> And, departing, leave behind us
> Footprints on the sands of time.

This verse of Longfellow's expresses the spirit in which most biographies of the last century were conceived and written. When in 1882 and 1884 Froude published his life of Carlyle, and revealed to the world in Carlyle and his wife two people who sometimes grated on each other's nerves to the point of hysteria, he was attacked as a traitor, a Judas and a ghoul. Yet all he had done was to show that the company of a man of genius who is dirty in his habits and surly in his demeanour may become as irritating as that of his books is stimulating. Froude's life was so complete a break from the Victorian attitude to the dead that with it modern biography may be said to begin. Nevertheless Froude was only conforming to the practice of the two biographers whose work is cited as the pattern which all should follow.

Both Boswell's Life of his friend Samuel Johnson and Lockhart's Life of Sir Walter Scott are usually held to be the supreme examples of the art of biography, in English and it is worth while examining the reasons for their supremacy.

Lives may be written for many reasons—an urge to combat the tendencies of one age by choosing an exemplar from another like Carlyle's evocations of Abbot Samson or Frederick the Great;

citizen of the morning act become in the evening an outrageous squire of dames? One can hardly explain it all as even comedy-comment on the habits or morals of middle-aged Athenians. And even if it is natural dramatic fun that the lecherous host should be perpetually driving away intruders from his table and should take pleasure in assuming casual disguises leading to no further fun, still there is no fun in his dressing up some quite solemn member of the household in her or his ordinary party clothes and making a formal exhibition of the business. What support can there be for any theory of comedy-origins which would have us suppose that a series of such constants was built up naturally by free accretion in the service of Comus, most fastidious of gods?

their human representatives. But it is natural for human marriage-customs to be reflected in the marriages of the gods (Nilsson, Griech. Feste Rel. Bedeutung mit Ausschluss der Attischen, p. 453); and as the serious and mystical side of the performance fell into oblivion, and its entertainment value became the main thing, the human characteristics of the marriage would tend to be emphasised, and additional features of contemporary weddings, absent perhaps from the earlier mystical rite, would be introduced. Even while the Hero and his Bride were still recognised as divine they may have been burlesqued by an intentional admixture of purely human characteristics and misfortunes. We know that Heracles, apparently the bridegroom in some of the rites, was a traditional subject of burlesque.

Either of the two hypotheses is therefore arguable; both are purely speculative. There is no positive evidence by which the question can be settled, and personal judgements of the probability of either explanation are likely to vary. The above discussion is intended only as a tentative airing of the problem.

Conclusion

If our review of history of Attic Comedy and of its various parts, scenes and characters makes out the Athenian dramatists as absurdly conservative, it must be remembered that comedians have always been so and that the conservatism of the Athenian comedians was not wholly unconnected with the policy of their Archon's Office. In testing theory in these matters it is naturally pointless to call for evidence attesting the existence of what we called the proto-play and wedding-play. If such evidence existed in any obvious shape there would be no problem of comedy-origins. A useful question to ask and answer will be: In what sphere of human activity do we find united all the curious medley of constants discernible in Aristophanic and other contemporary comedy? why, in fact, must there be a fight and a wrangle to be followed by slander set to music? And why must the serious

(c) The characters (Bride and Bridegroom, and probably others) were nameless. At least it is evident that their proper names and titles must have ceased to be felt to be of any importance before the varied characters of Attic Comedy were possible, and a stage in which they were nameless seems a reasonable conjecture.

It was also, we presume, performed in the month of Gamelion, to which it and its more serious and important cousins elsewhere probably gave the name. At what stage in the development from this to Aristophanic comedy it was introduced into Athens (for we presume at least that it was not indigenous in the city) we cannot be sure.

It may be objected to our first alternative (that of a purely secular origin) that historically Comedy was part of the cult of Dionysus, and that it is *a priori* probable that it had a sacred character from the beginning. This would be in accordance with all that we know of early Greek and other civilisations; and moreover, while there are plenty of examples of religious or magico-religious performances becoming little more than entertainments, it would be hard to find any instances of the contrary development, of purely secular entertainments becoming religious ceremonies. It may also be thought that a chorus in animal or semi-animal disguise (if his was an original feature) is more appropriate to a divine than a human wedding; if, for instance, the Bridegroom were Dionysus, we should expect his half-chorus at least to be Satyrs or Sileni; (but see the section on "Chorus Disguise" in Part II). On the other hand the theory of secular origin would account simply and naturally for the fact that it is clearly, in the main, the features of an ordinary human wedding that were represented in the proto-play.

This last point is perhaps the main objection to the theory of a sacred origin. A row with the prospective father-in-law and his hall-porter and the other adventures of the hero-bridegroom may be thought to have no place in a marriage of the gods or of

civic ceremonies, elsewhere country folk's amusements, or leaving no trace except in myth. With the evolution of religious ideas the original purpose was generally forgotten. We should here take into account the probable effects of the migrations, conquests and mixtures of population which we know occurred in Greece in the dark centuries following the collapse of the Mycenaean civilisation. One likely result would be that, while hard kernels of ritual might survive, the ideas of the people concerning them would change rapidly under the influence of alien cultures; the original purpose of many rites would be unknown to part of the population, and easily forgotten by the rest. Another likely result would be that rites once common to the whole population became automatically the property of one section only. As tribes broke up and populations mingled, tribal initiation would become the initiation of a select body, and mysteries of the classical type would come into existence. In other instances rites performed by a subject population of peasants or helots would degenerate into little more than traditional and seasonal entertainments watched with amused tolerance by the lords of the soil, whose own cult was of Olympian deities in expensive peristyle temples.

We may suppose that somewhere (perhaps in a Dorian country) a sacred marriage rite developed in the last direction, that is, took on the nature of an entertainment. Perhaps it was the rite of a conquered population, and so not taken very seriously by the ruling class; or perhaps it was a rustic survival despised and misunderstood by the sophisticated townsfolk. We think it must have had three special features :—

(*a*) The elements of fun-making, horse-play and licensed obscenity (in themselves probably very ancient) had prevailed over the more serious elements.

(*b*) The features of an ordinary contemporary human wedding were fairly accurately reproduced.

Evidence of a form of sacred marriage in some (unspecified) mysteries comes from Firmicus Mat. (de Ev. Pr. Relig., p. 38c):

"neque verbum solum sed etiam ritus nuptialis sacris mysticis intercurrisse indicio est solemnis gratulatio qua mystae recens initiatos sponsarum nomine consalutabant, χαῖρε νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς"; and Epiphanius used the phrases νυμφῶνα and πνευματικὸν γάμον of the mysteries. (That the initiates themselves went through the form of the marriage is probably a late development and extension of earlier ceremonies in which only king or priest, queen or priestess, was married to the god, being themselves gods or representatives of gods.) Of the mysteries at Eleusis Asterius (Encom. Mart. p. 113B) states that the Hierophant and the Priestess descended into the dark along together, with the suggestion that sexual intercourse followed; while Psellus (Quaenam sunt Graecorum Opiniones de Daemonibus, 3) writes rather vaguely of divine marriages celebrated there. These last witnesses may perhaps be dismissed as untrustworthy, hostile and nasty-minded theologians; their evidence, moreover, refers to a late period, and cannot without qualification be taken as proving anything about the mysteries at the early period which alone concerns us. But all the evidence taken together seems to make it certain that sacred marriage, in various forms, existed in many parts of Greece, and it was doubtless, in some of its forms, of great antiquity. Many parallels are also to be found in other lands. We may mention the representation of "Corn-spirits" by persons called the Bride and Bridgroom in Central Europe (Frazer, Golden Bough. Spirits of Corn and the Wild, Vol. I, p. 163).

There is therefore enough evidence to make the following at least a plausible suggestion, if no more.

The ritual enactment or representation of a marriage (as distinct from ordinary human marriages), of which the original purpose was the encouragement of fertility in crops and herds, was common in ancient Greece. Such ceremonies developed in different ways in different places, becoming here mysteries, there formal

The alternative theory is that the thing started as a magico-religious rite, the original purpose of which was presumably to encourage the fertility of fields and flocks; not a representation of an ordinary human marriage at all, but a θεογάμια or ἱερὸς γάμος. As such, it may have been either (*a*) a magical or sacramental representation of a divine marriage between gods or between vaguer figures, such as Corn-spirits, Year-spirits and the Earth; or (*b*) a ritual marriage of their human counter-parts or embodiments, divine kings and queens, or priests and priestesses. The latter would be more of a real, less of a mimic, marriage than (*a*). The two conceptions, of course, are not really very different, (*a*) being a more sophisticated version of the more primitive (*b*).

The probability of such a theory depends in part on the proof that such divine marriages actually existed in Greece. For this there is a considerable amount of evidence, which at any rate convinced such scholars as Farnell, Frazer and Miss J. E. Harrison that divine-marriage rites were both ancient and widespread in Greece, and which is to be found in Farnell's "Cults of the Greek States" and in "The Golden Bough" (see particularly "The Magic Art and Evolution of Kings", Vol. II, pp. 136-141). It is unnecessary, and would be impossible in the space of such an article as this, to give all the evidence *in extenso*, but a general account of its nature is essential to the argument, and a few quotations will be useful. Farnell quotes authorities for theogamia at Nyse and other places; the gods involved being (possibly) Pluto and Kore, Zeus and Hera, Dionysus and, apparently, Heracles. But we have few pertinent details of the actual ceremonies, and in many cases only passing hints and allusions. But no less an authority than the author of the Ath. Pol. (who, if not Aristotle himself, is equally reliable in such a contemporary matter) states (Ch. III, 5) concerning the wife of the Archon Basileus:

. . ἔτι καὶ νῦν γάρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικός ἡ σύμμειξις ἐνταῦθα (*i.e.* in the Boukoleion) γίγνεται τῷ Διονύσῳ καὶ ὁ γάμος.

that the Athenians imported comedy from Megara or some other Dorian state, the verdict must be "non-proven".

The Original Purpose of the Wedding-Play

Though the theory of the wedding proto-play must stand or fall by the strength of the internal evidence, and is so far independent of any conjecture about the original purpose of that play, our discussion would be incomplete without some consideration of what that original purpose may have been. Two possible theories of its origin present themselves:— (*a*) that it was a purely secular entertainment, and (*b*) that it was a magico-religious rite. These two possibilities will be considered in turn.

It may be suggested that some band of professional singers, who were wont to be hired to perform at the weddings of the rich and noble, may have taken to giving displays of their wedding-songs when there was no wedding, either as an advertisement, to attract orders for their services, or merely to entertain the people. To make the show more complete, and to provide pegs on which to hang their various hymeneal songs in their proper contexts, they reproduced all the scenes of a complete wedding-day; thus creating the wedding proto-play, which thereafter had its own development, such as we have sketched. Within the limits of a purely secular origin there are other, though perhaps less likely possibilities; children playing at weddings in the market-place may have developed their game till it turned into a kind of "private theatricals" got up for the joint amusement of players and audience; or given the pre-existing idea of a comic dramatic performance, a bride-winning and wedding may have been chosen as a subject fit to provide the required mixture of song, dance, ribaldry and slap-stick farce, and been so successful that it was often repeated and became traditional. With a little thought and ingenuity a number of other possibilities could doubtless be suggested. Needless to say there is no evidence for any of them; the point is that it would be rash to rule out the secular explanation as impossible.

The evidence concerning early Doric performances of a comic nature has been collected and discussed by Pickard-Camdridge ("Dithyramb, Tragedy and Comedy"), and need not be detailed here. It appears that there may have been at Megara something that might be called Comedy, that mimes or simple farces existed in other Dorian states, and that in Sicily Epicharmus was writing plays, classed as comedies, some fifty years before Aristophanes began to write. But our knowledge of the entertainments is very slight. Such as it is, however, it must be admitted that it gives no support whatever to the wedding-play theory of the origin of Attic Comedy. This absence of support, though unfortunate, does not really weaken the argument for that theory; for that is based almost entirely on internal evidence from Aristophanes' plays. The truth may be, as the evidence seems to suggest, that the Dorian comedy of which we have this very imperfect knowledge had no connection with weddings. This would not entail a similar conclusion about Attic comedy: for the two types may have been independent inventions of different origins. None the less it remains a possibility that Attic Comedy was derived from some Dorian wedding-play of which we know nothing, and which, in its Dorian homeland, never attained literary status. It is also possible that a better acquaintance with the plays of, say, Epicharmus would show them to be more closely related to Attic comedy than now appears.

The case for supposing some Dorian derivation for Attic comedy rests then on the tradition, for what it is worth, and on the fact that, in seeking wedding parallels for the features of Attic comedy, we often found them in Dorian countries rather than in Attica or Ionia. The existence of some sort of Dorian comedy before the official organisation of comedy at Athens might be adduced on either side of the argument. While making the Dorian origin of Attic comedy seem more probable, it may have been the sole cause of the ancient tradition of such an origin, which would deprive us of one of the main props of the supposition. Thus, while there are definite grounds for the suspicion

To these we can probably add the Porter, various characters expelled or accepted as guests in the banquet scene, in non-speaking parts, some boys. To represent these certainly two, and most probably three speaking actors were required. If, for instance, the actor who took the groomsman's part had also to personate the hero's opponents, the porter and the bride's father, the groomsman's part must have been very small indeed, and his apparent *raison d'être*, to be the backer of the would-be bridegroom in his struggle for the bride, would be gone, since he would have to disappear before his friend met with any opposition.

The questions which Aristotle could not answer ("Who introduced masks or prologues or numbers of actors and all other such things, is not known": Poetics, Ch. V) were suggested by the known history of Tragedy, but have no real pertinence to the problem of Comedy, since it seems that masks, several actors, and in fact all the outward forms of Comedy, were there from the beginning, being (except possibly for the masks) inherent in a representation of a wedding-day.

It follows that as a form of true drama Comedy was older than tragedy; and the influence of the former is therefore likely to have had some share in the development of dialogue, plural actors and dramatic movement in the latter, revolutionary though such an opinion may be.

The Place of Comedy's Origin

We have stated that the proto-play of Attic Comedy need not necessarily have been itself of Attic origin. Indeed there was evidently a tradition that Comedy was imported from some Dorian country. Aristotle (Poetics, Ch. 3) records that Dorians made the claim, supporting it not only by reference to certain poets but also by an unconvincing etymology of the word "comedy". That the supporting evidence was weak does not mean, necessarily, that there was not a genuine and perhaps true tradition behind the claim.

Boys on the stage, religious rites, torches, guests, gifts, and a banquet were clearly not out of place in the proto-play. No marriage was properly celebrated without them. Their appearance in Aristophanic Comedy might at any time be due to the natural needs or the action. But to the critic such needs are not always obvious. Rather it seems that the action could, and it would, proceed very comfortably along a road much less narrowly hymeneal.

The Number of Characters and Actors

It is a remarkable fact that, while we have in the case of Tragedy, a clear tradition of the first introduction of an actor (by Thespis), and of the increasing of the number of actors (by Aeschylus and Sophocles), we have no such tradition about Comedy. Nor had the Athenians of the fourth century B.C.: for Aristotle expressly states (Poetics, ch. V) that such details, remembered in the case of Tragedy, had been forgotten in the case of Comedy. This he attributes to Comedy's early lack of repute and importance, and to the fact that its recognition and organisation by the state was later than that of Tragedy. While this may be a part of the true explanation, the ignorance of the Athenians on the subject certainly suggests that the existence of numerous characters and of two or more actors to represent them was much older in Comedy than in Tragedy. We know (or at least we are told) that Tragedy developed from a purely choric performance, without actors. But if our theory of its origin is true, Comedy must always have had actors. The ancestral wedding-play, as reconstructed in the earlier parts of this article, implies the representation of at least the following characters:—

(*a*) The Bridegroom.

(*b*) The Bride; who, however, probably did not speak.

(*c*) The Groomsman.

(*d*) The Bride's Father.

real archaic wedding copied by the proto-play. The representation of evil spirits by masked mummers, and their triumphant expulsion, would not be out of keeping with early wedding ceremonial, and would perhaps be still more natural in a stage representation of a wedding; and the exclusion scenes of Aristophanes may be derived from the ritual expulsion of such corporeal devils, or merely from the expulsion of ordinary humans who either (as foreigners, or for some other reason) had no right to attend the wedding or had forfeited their right by speaking unpropitious words.

Showering (Καταχύσματα).

Aristophanes states that the showering was a common enough feature in the plays of his popularity-hunting rivals. It is found in two of his own pieces; in Peace, when the hero's bride is brought home, and in Plutus, when Wealth is brought to the hero's after treatment at Aesculapius' temple. But in either case the showering occurs off stage. However it occurs precisely at the point where first it would be looked for if it reproduced archaic and contemporary marriage-showering; that is, at the point where the bride first enters her new home. There is little doubt that the proto-play had this feature.

The Appeal for Victory.

In four of Aristophanes plays the last line written is a victory-cry anticipatory, and to all appearance a formula. Since elsewhere Aristophanes appeals openly and covertly to the judges for victory in the dramatic contest, this victory-cry seems to be no more than another form of such appeal. If so, it owes nothing to the proto-play. It has ousted the hymeneal hymn which in wedding and proto-play must have concluded the action always, but which in Aristophanes occurs only where (in Peace and the Birds) a true stage marriage is celebrated. Yet for all that this victory-cry may turn out to be a formula deriving from marriage ritual. The idea of victory was important in the coronation-rite, and therefore may be excepted in the closely related marriage-rite (see Hocart's "Kingship", *passim*).

Exclusion of undesirables at the Banquet.

At an archaic Greek wedding-feast the chief unwelcome guests were evil spirits. Out of doors these nuisances were dealt with (as mentioned above in discussing the mutations of the Parabasis) by such devices as shouting and braying on horns and trumpets; within doors and around the house purificatory or apotropaic measurses taken by custom included beating the bounds, circumambulation and lustration. It was suggested that the abusive language found in the Parabasis of Comedy were in substance taken over from the proto-play's komos-procession engaged in the duty of protecting the bridal pair; and that comedy refined on the proto-play's practice to the extent at least of exorcising citizens in place of spirits. In Aristophanic comedy there were two distinct and separated scences of exorcism, the Parabasis and the Exclusion-scene. But it is not certain that these two existed in the proto-play, which may well have had only a single such scene—a continuous exorcism beginning as the procession took the road and ending as it reached the bride's new home. There is indeed some evidence for the suggestion that Comedy split up the proto-play's single scene of exorcism into two, avoiding repetition by a variation of treatment brilliantly conceived and executed, that in fact the exclusion scene was derived from the Parabasis exorcism. For in two Aristophanic plays (Peace and the Birds), where the hero is actually married off, there is found a parabasis of abuse sandwiched between two scenes of exclusion. Exorcism, if moved from procession to house and from orchestra to stage, offered the dramatist an opportunity of following up his parabasis-attacks upon unwanted institutions and men. The technique could be, and must be, wholly changed; no wit and sophistries appealing to the intellect, but blows and cries engaging pleasurably the eyes and ears of many good men who liked their laughter hearty.

On the other hand the opposite view is also possible, that the physical expulsion of undesirables before or during the banquet was an actual element of the proto-play, and even perhaps of some

The Alter-ego.

This companion of the hero, once as groomsman an inevitable minor figure in the proto-play, is still usefully employed in the first division of some Aristophanic plays. There seems no obvious artistic reason why he should not be used in the third division as, exceptionally, Mnesilochus is used in the Thesmodhoriazusae. But the proto-play can well have had no need of his services beyond the Parabasis. Here then we have perhaps another instance of comedy's doing for no good dramatic reason what its matrimonial ancestor could not choose but do. True, Xanthias and Euelpides have some lines in the third division. But the latter is a brief Messenger and Prologue-speaker to the new plot; the former someone to camouflage the hero's temporary rôle of Messenger to the audience. Of the others, Amphitheus and Lampito are dismissed as soon as possible; and Cairo's ubiquity hardly counts, for it leads forward to middle Comedy, not back to the proto-play.

The earliest alter-ego was a person of a social standing equal to that of the hero ... a Theseus to his principal's Peirithous in the venture for Persephone. The Aristophanic slave-companion must be held to have developed out of the social equal.

Undressing and Exchange of Clothes.

Not uncommonly in wedding-custom the bride changes all her clothes on coming to her new home—perhaps in that symbolising the change of life from maid to matron or from clan to clan. If Aristophanic practice in this matter derives from the proto-play (as is suggested by the fact that it is in the third division that it is usually exemplified), Comedy here made pretty free with tradition. In the most spectacular examples of undressing, where the actor is deprived of his clothes, the patient is not even remotely connected with the object of venture (ex-bride). Certainly the bride of the proto-play passed into two characters for Comedy; she may have passed into three.

The phallic scene and Actor.

In the proto-play the retirement of the bride and bridegroom to the marriage-bed, whether in or out of public view, provided a popular climactic scene. With the passing of the bride omission of the scene was, as the Clouds shows, possible, but was suicidal. To take the bride's part some other woman had to be found. There was available the exhibited person (ex-bride) of course. And twice Aristophanes does use the exhibited person as the female participant in his phallic scene. But to set up a rule in the matter might be highly inconvenient; Demos, for example, could not then be exhibited. The proto-play's bride therfore split into two essential characters of Comedy, namely, the exhibited person and the female participant in the phallic scene. Tradition was preserved at a price. Rarely can Aristophanes contrive a phallic scene carrying along the action. Too often this *ad hoc* female is seen to be introduced for the sake of the scene, and the scene for its own sake rather than the plot's.

It is to be noticed that in the two Aristophanic plays (Lysistrata and the Ecclesiazusae) where the hero is a woman this woman-hero does not function in the phallic scene. She could only take the female part; whereas according to precedent the hero could only take the male part. The woman-hero was therefore excluded from the phallic scene. In Aristophanes it is still usually the male hero who is the male participant.

The phallic scene tends to retain its time-honoured place at the end of the third division. If two such scenes are given (as in the Acharnians) one of them occurs in the Exodos. Not one occurs in the first division, unless the Procne scene in the Birds is rated as phallic.

Whether the Aristophanic phallic scène is less or more reticent than the corresponding scene in the proto-play, it is not easy to say. For ancient Greece there is not perhaps much good direct evidence of that primitive wedding fashion by which a semi-public consummation of marriage is expected, and publicity given to it in the interests of the families concerned.

In a fourth century Attic marriage the act of bride-unveiling appears to have been performed at the bride's house, while the wedding-feast there was in progress and shortly before she set out for her new home. In Peace the exhibition of spectacle takes place at the bridegroom's house soon after the bride's home-coming. The small difference can be reasonably accounted for by more than one line of argument, and is insignificant in comparison with the broad similarity. In the proto-play this exhibition scene explained itself. In Aristophanes it appears as an isolated episode troublesome to introduce into the play, and introduced only because it was conventionally indispensable. In most of the plays there is no bride to be exhibited. Thrice Aristophanes makes shift with the abstraction, Peace, which easily lends itself to personification in female form. But often no such convenient abstraction, intimately connected with the plot, offers itself; and with the only female part in the old proto-play submerged, Aristophanes is reduced to the exhibition of a male figure. He can carry it off, more or less, when a young Phidippides is available. Ploutos and Demos, however, must spoil the effect of their fine new clothes, unless somthing is done to improve the spectacle's congruities. Something indeed is done. The old and unlovely persons undergo rejuvenation. Ploutos visits the doctor. Demos is cooked up again by the smart new steward, who has to explain to the audience that the new and radiant figure before them is Demos.

As has been said, the exhibited person either is or represents the object of venture gained by the hero. The hero, even when a woman, is not exhibited. Thus the rule, derived from the proto-play, that there should be an exhibition of a person, who either is or represents the object of venture, and cannot be the hero, survived in Aristophanes, and throws light on the mind and method of the Attic improvers.

the two cases of avowed wedding (Peace and the Birds) there is no trace of an opponent other than the father-in-law, the owner of Peace (Harvest) and Basilein—who is necessarily Zeus by the data of the plays. In the Acharnians, the Knights, Lysistrata and Plutus, where we have as opponents Lamachus, Paphlagon-Cleon, Proboulos and Poverty, each of the opponents already by dramatic datum is in possession of the object for which the hero ventures. Their relationship to Peace, Demos, Peace and Wealth is that of owner. The hero is not so much competing with them for an advantage open to both sides, as he is trying to get from them that which they enjoy already or of which they have the disposing.

Perhaps such a line of argument may be thought to make out Aristophanes as almost consciously preserving wedding-conventions in plays careless of the wedding itself. But is not opportunism always at some time certain to produce the appearance of design?

The Object of Venture.

Aristophanes' object of venture deserves to be rated as a *dramatis persona* because care is taken to personify it in a spectacular form. So regular and obvious is this practice, that the inference is justified that what the hero gained in the first division at the risk of his skin was, until pretty close to Aristophanes' day, always a person and never a thing. In the proto-play this gain was a bride. As such it survives in Peace and the Birds: in the one almost inevitably by the nature of the plot, in the other unexpectedly and thanks to a by-no-means inevitable twist given to the plot as originally deployed. In the rest of the extant Aristophanic comedies the bride's one-time place in the proto-play is attested by the shifts to which the dramatist is put to supply her absence, and by two constant motives. These two motives are the Exhibition and the Phallic Scene.

We have no means of knowing how far the rather complicated structure of the Parabasis, with kommation, anapaests, pnigos, followed by a symmetrical arrangement of ode, epirrhema, antode and antepirrhema, represented old marriage custom. It can hardly be doubted that Aristophanes followed, in the main, a traditional scheme in his parabases, but that scheme may well have been elaborated during the history of Comedy, though equally well go back, in part at least, to some archaic wedding custom.

The Hero and his opponent.

It may be supposed that the proto-play's hero was a young rather than an old man. As young people are not inexhaustible sources of fun, once the marriage-motif became obscured the lusty bridegroom declined into the man-in-the-street, the elderly rustic, a demagogue, Euripides. Though no doubt a sympathetic quality in a hero-bridegroom, youth ceased to be desirable in a hero caught up in the complications of a plot of wider interest. It limited the dramatists' freedom of invention, forcing them to substitute sentiment for salt or to introduce an extra actor. But they wanted economy, and not sentiment.

In the proto-play the hero's opponent was the father-in-law, alias the bald-head and old-man-cudgelling-his-neighbour derided by Aristophanes. Originally he would cudgel the hero, and the hero would do as much by him. Always antipathetic as being opposed to the bridegroom-hero, this bald-head easily developed into Cleon, Lamachus, Proboulos—people with sharper character and more exploitable and various vices than the stock dotard could supply. Thus, though ancient Greek stories of wedding-contests mention, sometimes, rival competitor-suitors, the hero's opponent in Comedy developed out of his battle-opponent, and not out of his rival in competition for the bride. There is good evidence for this view. The opponent's call on the active services of a chorus or half-chorus (an element alien to the circumstances of a competition) is otherwise not to be accounted for. Further, in

else there was no wedding. The Agon of the Old Comedy descends without substantial change from the final moments of archaic bride-resistance. And if it be objected that no one archaic Greek wedding can have had in it the two forms of bride-resistance (battle and ordeal), and that therefore the proto-play cannot have shown both together, we may answer that we need accept neither the premise nor the deduction. An accumlation of inconsistent elements is not only possible but usual in ritual; and even if it were not, the inconsistency in the wedding-play could surely have been caused by the influence of temporal changes, or local differences, in wedding customs.

The Parabasis.

The name may be significant for Comedy's history. Its meaning is disputed; it has been thought to mean "digression", or to refer to the "coming forward" of the Chorus to adddress the audience, or to their passing across the orchestra. But it may not be a theatrical term at all; it could well mean the "passing across" of the bride from her father's to her husband's home. This is not however a point on which it is safe to lay any stress.

In wedding processions shouting and abusive language and the use and abuse of musical instruments were in order; possibly, it is thought, because they deterred evil spirits and protected the bridal pair. The proto-play passed these things on to Aristophanes' parabasis; where they survived, with little change of direction, or intention, harnessed to the task of deterring another generation of evil spirits—rival playwrights and fellow-citizens disliked by the dramatist and his backers. But in the Parabasis-procession of the proto-play the bridal pair must have taken a prominent, if silent, part. They were left out of it when the object of venture ceased to be a bride and the hero to be a bridegroom and leader of a half-chorus; and the stage claimed both half-chorus leaders from an orchestra thriving on their good riddance.

marriage-play the Chorus was made up of the groom's friends and the bride's people, led by the bridegroom and the bride's father respectively; and so was spilt into two halves, which could be hostile enough in the battle and Agon, but were united in the important Parabasis, as in the Acharnians and Lysistrata. Consistently in Aristophanes it is the Chorus which bears the brunt of the fighting, sometimes to the neglect of a more obviously appropriate faction-champion available (*e.g.* Lamachus in the Acharnian's first division). On the other hand the original leaders of the two halves of the proto-play's Chorus tended to disappear from leadership. Why should a hero not obviously a would-be bridegroom be escorted as a bridegroom? Why should one-half of the Chorus have to support the hero, if this did not suit the plot? Thus, it seems, the hero came to lose the support of a numerous retinue; he fought his battle in Comedy largely alone. And why should his natural adversary be a bride's father? If the former bride's father could be converted into a useful non-choral stage character and his function of hero's adversary be adequately discharged by someone else, why should not that someone else be a chorus-leader, anonymous, but the typical ex-hypothesi adversary?

Further, it does not seem that in the proto-play the hero's Agon was a purely physical contest or ordeal. On the contrary, there must have been in the proto-play an ordeal which was largely verbal and non-physical; and the evidence shows that the physical contest (siege-battle) preceded the verbal Agon. If words should naturally lead to blows, and a verbal struggle deciding a physical is thought strange, what are we to think of the strange Attic dramatists who could choose, deliberately and without compulsion, to represent the issue of their key-situations turning on the weaker point of mere words? The inference is that the dramatists followed the series Porter-scene—Siege-battle—Agon because that sequence had been given them by the wedding-pageant and the proto-play. In a wedding the physical battle had to be, and always was, resolved into words. To strife succeeded concord,

waist-coat and trousers Aristophanes proposed a one-piece garment. He had the power to give comedy its ultimate artistic form through a combination of arts never subsequently to be assembled in the theatrical service of intelligent hilarity. But he had not the power to change the tastes of his customers. The Athenians discouraged Aristophanes, and he gave up trying to save their Parabasis for them in the only possible way to guarantee its permanence; that was, by working it integrally into the play.

The final outcome, of course, was the complete elimination not only of the Parabasis but of the whole chorus, except as providing musical interludes. In the dramatically much more nearly perfect New Comedy the plot carried all before it, sweeping away all vestiges of the original structure. Some may think that the baby was emptied out with the bath-water.

We assume then that the proto-play had the three 'acts' which were still substantially preserved in Aristophanes:—(1) At the bride's house; (2) On the road to the groom's house; (3) At the groom's house. Of the canonical scenes and episodes the fittest have survived to Aristophanes in a recognisable form. Old associations alone excuse the presence of some of these in a play in which they are disruptively incongruous elements. It may be useful to discuss briefly the genealogy and history of various scenes, characters and episodes, taking them one by one.

Individual Scenes and Characters

Porter-scene, siege-battle and Agon.

Though in Aristophanes the 'porter-scene' may be set at a house other than that at which the battle is set, originally in marriage and in the proto-play it led up directly to the battle. There was a virtue in the original sequence for a marriage-play: whereas a comedy was free to consult its own convenience in shifting or even omitting a traditional scene. The siege-battle did not cease to be the chorus' fat. We assume that in the

form—a curious but typical instance of ritual or artisti conservatism. But with the elimination of marriage as the principal subject the emphasis tended to be shifted to the first section, to be concentrated in the 'siege' and 'battle' scenes and the Agon. At least it was inevitable that such plot as there was should be worked out in these scenes, and receive its solution before the Parabasis. For it was here that the Hero (ex-Bridegroom) met with difficulties, and finally overcame them (originally, winning the bride). Comedy found itself no longer a continuity. Instead it had become automatically broken into two distinct parts, separated by a now static Parabasis; into a morning (in which a plot was unfolded and solved) and an evening (of enjoyment) not linked together by their afternoon. Except accidentally, the Parabasis could form no integral part of the action of a non-marriage-play without undergoing a radical transformation. And in point of fact it became divorced from the plot of its play; though Aristophanes attempted to resist the divorce.

Thus it is possible to explain how the play received by Aristophanes from his immediate predecessors had involved itself in an apparently purposeless tripartite structure and a prematurely solved problem. The marriage-play or pageant was transformed into true drama first by improving the Agon and the associated scenes: which was done in the normal course of continual effort to improve individual scenes. And it did not cease to be improvement of individual scenes merely because one individual improvement had turned the coherent pageant into chaotic drama. So long as conservative leaders of comedians could so improve they hesitatd to attempt drastic structural reforms involving an interference with, or the abolition of, popular episodes and sequences of action. But the time came when accumulated modifications of ancient fashions no longer suited; came, it seems, with Aristophanes. If the Agon, as verbal rather than physical combat, made possible the more refined and abstract plot, that plot needed all the more its freedom of pervasive development over all the play. In place of the tripartite structure of coat,

playwrights familiar with Homer. But the limits would soon be reached. Further development and greater novelty could only be achieved by substituting some other 'object of venture' for the bride. Some daring innovator did this. And it is obvious that at that time it must have been felt that it was not really necessary to represent a marriage; the entertainment, not the marriage, was the thing. Once this step was taken the way was open to the introduction of abstract principles or policies as the 'object of venture', though it seems that there generally remained some person personifying the principle, and sometimes, as in 'Peace', the bride may have been kept. We must suppose that the advantages of this greater freedom led to its general adoption, until it was forgotten that this form of drama once represented a marriage and nothing else. It is possible that this process was helped by the transference, just at this stage of development, of the comic performances from one locality to another—from abroad to Attica, or from the country to the City. What was a violent innovation in its place of origin would be accepted as normal in the new home, and the earlier forms would not there be known.

Structure

The proto-play in its earlier form, still ostensibly the representation of a marriage-day, fell naturally into the tripartite structure, with Agon preceding Parabasis, which was followed by the Banquet. As long as marriage was the thing, or a large fraction of the thing, the Exodus, and not the Agon, properly received the climactic honour. The proto-play was a continuous movement through three scenes in correct sequence, leading logically to the climax at the end. It was thus comfortable enough within the limits of its narrow artistic ambition.

This tripartite structure was handed on to early Comedy. The actors or dramatists, though altering the whole theme of the representation, did not feel at liberty to tamper with its general

GREEK COMEDY'S ANCESTRY: Part III

BY

D. L. DREW and D. S. CRAWFORD

In the following discussion of various points connected with the development of Attic Comedy the truth of the "wedding-day" theory, argued in Parts I and II (in the Dec. 1947 and May 1948 issues of this Bulletin) is presumed. That is not to say that we regard the theory as proved beyond dispute, but only that we intend to treat it as a scientist treats an unverified working hypothesis, and to consider what difficulties must be faced, what further presumptions must be made, and what conclusions must be drawn, if it be true.

Loss of the Marriage Theme

How the connection between the comic performances and marriage ceremonies came to be forgotten is the first and most obvious crux of the theory. It must be presumed that first mere entertainment value gained on whatever was the original purpose of the performances. The actors, or the playwrights if such already existed, would then be under a stimulus to introduce variety and novelty into their performances. Apart from the opportunities for slap-stick farce presented by the 'exclusion' scenes in the third division, there were obvious and more truly dramatic possibilities in the 'porter', 'siege' and 'agon' scenes of the first division. Here something could be done within the limits of the true marriage-play by developing the characters of the bridegroom and his opponent or opponents, and inventing new difficulties and ordeals in the bride-winning, and new and amusing ways of overcoming them. In particular the development of the wordy arguments of the 'agon' would be natural to

ومن أتباع السلف المتقدمين . هذا قولنا ، والأمر على ذلك إلى هذا الوقت .
فقال لي : قد ثبت فساد هذا عليك في صدر مناظرتنا ، مما أوردته عليك في تقديم المفضول على الفاضل .

فلما سمعت كلام رجل يباهت العيان ويزول عن الحق ، رأيت الصواب في الإعراض عن معارضته ، وذلك أني لم أحتج عليه بحجة عقل ، ولا وزن من قياس ، وإنما قابلته بكتاب الله وأفعال نبيه صلى الله عليه وسلم ، وإجماع المسلمين ، وجعل يدخل عليّ كثرة الاستفهام وكثرة التكرار ، بلا حجة حاسمة ولا برهان مبين . نعوذ بالله من الحيرة في الدين ، وإياه أسأل المعونة والتوفيق ! » . [1]

---

(1) Abû'l ʿArab Tamim, pp. 208–10.

أستوفى حجتى ، فإن أذنت لى فى الكلام أتيت على ما أريد ، فقال لى : قل ، ولا تبق من حجتك شيئاً .

فقلت له : نفس الآية لى شاهد ، ولا تكون الحجة من غيرها ، وذلك أن الله أخبر عن نبيهم أنه قال لهم : « إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا » ، ولم يقل : إنى بعثته لكم . فلما جاء الخبر من نبيهم وأضافه إلى الله لا إلى نفسه ، وجب بهذا أن أمر طالوت من فوق إذن نبيهم ، وكذلك قالت الآية . ثم قلت له : وهذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانظر منها إلى تقديم المفضول على الفاضل وهو ما لا ينكره أحد . من ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر على جيش عمرو بن العاص ، فكان يقسم الفيء ويأمر وينهى فيطاع ، ويصلى لهم الصلوات ويشاورونه ويستأذنونه فى جميع شأنهم وتحت يديه فى الجيش أبو بكر وعمر ، وهما جميعاً أفضل منه ، لا يشك فى ذلك أحد ، وأيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر على جيش زيد بن حارثة ، فكان يفعل فى ذلك وفيمن تحت يديه من المسلمين كفعل عمرو بن العاص فيمن تحت يديه من المسلمين ، وتحت يديه فى الجيش ذو الجناحين جعفر بن أبى طالب : وهو أفضل من زيد بن حارثة . فلما ثبت ذلك عندنا وقام مقام العيان ، جاز للأمة تقديم المفضول على الفاضل . فقال لى : نحن لا نقول كقولك : إن للأمة أن تجتمع ، فتقدم على نفسها إماما ؛ وإنما يكون الإمام من اصطفاه الله ورسوله . وأما من لم يقدمه الله على خلقه ، ولم يقدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكيف له والتقديم ؟

فقلت : أعز الله السيد ! إن الذى اصطفاه الله ورسوله ، لا يعدو إحدى منزلتين . إما أن ينطق به كتاب ناطق ، أو سنة ثابتة عن رسول الله . ولما لم نجد فى كتاب الله ، أن الله نصب إماما وفرض طاعته ، ولا رسوله ، لم يقم إنساناً بعينه فيقول : أيها الناس ! هذا وصيّ وخليفتى من بعدى . وكان يقول صباحا ومساء : خلفت فيكم ما إن تمسكتم به لم تضلوا : كتاب ربى وحوارى أصحابى ، علمنا الحلال والحرام ، وما نأتى وما نذر . كأن من اجتمع المسلمون عليه ، ثابت الأمر ، صحيح الأحكام ، يعمل بكتاب الله وسنة رسوله ، وما لم تجده فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ، فهو مأخوذ من الاجتهاد ،

قال أبو عثمان : هذا مجلس دار بيني وبينه he means Abū'l-'Abbās, the brother of Abū 'Abdillāh ash-Shī'ī : ما رأيته أقرب إلى الإنصاف منه فيه . وكأنه في مناظرته لي ، إنما ينظرني عن مذهب غيره . وذلك أن المسألة جرت بيننا وبينه في باب الفاضل والمفضول : لأن من أصل مذهبه ، القول بأنه لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل بعد الاتفاق من الخصمين على الفاضل ، فقال لي : أليس قولك إجازة تقديم المفضول على الفاضل ؟ فقلت : أعزك الله بتوفيقه ! أنا متبع في ذلك لكتاب الله وسنة نبيه عليه السلام ، وذلك لا يخفى عن ذي لب نظر في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يعدوهما إلى غيرهما . قال لي : وأين تجد ذلك في كتاب الله ؟ قال : قلت له : قال الله : « قال لهم نبيهم : إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا : قالوا أنى يكون له الملك علينا ، ونحن أحق بالملك منه ، قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم » (¹) .

فقال عند ذلك كالمغضب : ليس القصة كما توهمت . فقلت له : والأمر الذي لم أتوهمه وفيه الحق عندك ، هل إلى ذكره من سبيل ؟ فقال : نعم ! ذكرت خبر طالوت ، واحتججت فيه بقول نبيهم وقول أهل الجيش . فقلت له : قال الله وقال لهم نبيهم : « إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا » فاقصد إلى موضع حجتك ها هنا . ثم قلت : أعز الله الأمير ! لما كان خروج طالوت من فوق إذن نبيهم ، ثبت أن الله قدم المفضول على الفاضل ، إذ كنا لا نشك نحن ومن خالفنا أن نبيهم أفضل من طالوت ، وطالوت هو المفضول ، فقال لي : وهكذا اعتقادك ؟ فقلت : نعم أيها الأمير ! فقال لجميع من حضره ممن حوله من أهل المجلس : افهموا عنا ، ثم أومأ إلي وقال لي : إنما كان خروج طالوت من تحت يدي نبيهم ، لا كما توهمت أنه من فوق إذنه ، لأن نبيهم هو الذي أخبرهم أن طالوت مقدم على الجيش . فلما كان هذا هكذا ، كان الفاضل بعد هو المفضول ، فقد تبين فساد قولك وتناقضه . فقلت له : إني بإذنك

(¹) Sūrah 2 : 247.

هم الذين عبدوا الملائكة قال : قلت : نعم ! وزعم هشام أنهم أصل المانية(1).
قال : فمن الذين أشركوا ؟ قال : قلت : هم الذين عبدوا الأصنام ، الذين أرسل إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبي طالب بآية من سورة « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين ، فسيحوا في الأرض أربعة أشهر(2) »، قال : فقال لي : وما كانت تعبد قريش؟ قلت : الأصنام ، قال لي : وما الأصنام ؟ قلت : الحجارة ، قال لي : والحجارة كانت على النكير ، لأن تكون الحجارة هي الأصنام . قال : قلت : نعم ! والعزى كانت تعبد ، وهي شجرة ، والشعرى كانت تعبد ، وهي نجم . الله يقول : « أمّن لا يَهدى إلا أن يُهدى » ؛ فكيف تقول : إنها الحجارة والحجارة لا تهدى اذا هديت ، لأنها ليست من ذوات العقل ، فعارضني بعض أهل المجلس ، كالمعين له . فقال : كيف تعقل الحجارة وليست من ذوات النطق ؟ قال : فقلت للمعارض : أمسك ! مالك ولذا ؟ ثم قلت : قد أخبرنا الله أن الجلود تنطق في الآخرة ، وليست من ذوات النطق ، قال : فقال: نسب إليها النطق على المجاز ، والنطق للأفواه .
قال : فقلت : منزل الفرقان يأبى ما ذكرت . قال الله : « اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون (3) » . قال أبو عثمان : وأشرت باصبعي السبابة إلى فمي ، فقلت : ختم الله على أفواههم ، ثم نبى بقوله : وقالوا لجلودهم : لم شهدتم علينا ؟ قالوا : أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء .
وما الفرق بين جسمك وأجسامنا والحجارة : إلا أنه عقلنا الله فعقلنا ، ولو لم يعقلنا ماعقلنا ؟ وكذلك الحجارة ، إذا شاء أن يعقلها عقلت . هذا الجبل لما عقله الله عقل جلال تجليه واندك ، قال الله تبارك وتعالى : « فلما تجلي ربه للجبل جعله دكا (4) » .

---

(1) The followers of Māni, the prophet of the ancient Persians.

(2) Sūrah 9 : 1-2.

(3) Sūrah 36 : 65.

(4) Sūrah 7 : 143. Abū'l-'Arab Tamim, pp. 203-7.

أنا الذي ألوذ، لأني أنا المجيب ؟ وأنت الذي تلوذ، لأني إذا وقفتك من المسألة على حد، لذت أنت إلى مسألة أخرى غير ماسألتني عنه. قال: ثم صحت أن لا أحد يكتب ماأقول ويقول: توقى الله شره. قال: فكأنك تقول: إنك أعلم الخلق. قال: قلت: أمابديني فنعم! لأن ديني هو الحق الذي ليس الحق في سواه. قال: أفاتحتاج فيه إلى زيادة. قال: قلت لا! قال لي: فأنت إذن أعلم من موسى حين قال للخضر: «هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشدا» ؟ قال: قلت: قائل هذا القول غامض على موسى في نبوته، إذ يزعم أن الله اصطفاه برسالته وبكلامه ونبوته، وهو يحتاج إلى أن يعلم بعد ذلك شيئاً من دينه. معاذ الله، إنما كان العلم الذي كان عند الخضر، علم سفينة كان عرفها، لعلمه بالملك الذي يأخذ كل سفينة غصباً، وغلاماً قتله لعلمه بكفره، وإيمان أبويه، وجداراً أقامه علماً بالكنز الذي كان تحته، وذلك لا يزيد في دين موسى شيئاً(1).

قال أبو عثمان: ثم قال لي: فأنا أسألك، قال: قلت: أورد أبداً، وعليّ الإصدار بالحق ... قال: قال لي: ماتفسير «الله» ؟ قال: قلت: ذو الإلاهة (لعلها الألوهية). قال: وما الإلهة ؟ قلت: الربوبية. قال: وما الربوبية ؟ قال: قلت الملك للأشياء. قال، فقال لي: فقريش كانت في جاهليتها تعرف الله ؟ قلت: لا! قال: لا! قلت: لا! لأنها كانت تقول: الله ذو الشركاء والآلهة، فلم تعرفه إذ قالت ذو الشركاء. وإنما يعرف الله من قال: إن الله وحده لاشريك له.

قال: فمن الذين آمنوا ؟ قال: قلت: نحن ومن ترى، وأومیت إلى أصحابنا، وهم بين يديه. وقال: ومن الذين هادوا ؟ قال: قلت: هذا من ذلك الذي تقدم ذكره، سماهم بتقدم، كلمة كانت منهم يأتونها، وكانوا بها مسلمين، يقولون ُهدنا إليك. قال: فمن النصارى ؟ قال: قلت: المتكلمون في المسيح صلى الله على نبينا محمد وعليه! قال: فمن الصابئون ؟ قال: قلت: هم الذين عبدوا الملائكة، وزعموا أنهم بنات الله. قال أبوعثمان: وهذا قول أهل العلم. فبدأت بجوابهم قبل ان أجيبه بكلام المتكلمين. قال أبو عثمان: فقال لي:

(1) The author refers here to Sûrah : 71-82.

حل لهم . والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم [1] » ، دل على الآية الأولى ، أنه إنما أراد بها الخصوص المشركات غير الكتابيات .

قال أبو عثمان : ثم قال لى: فمن المحصنات ؟ قال : قلت : العفائف ، فقال : المحصنات المتزوجات . قال : فقلت له : الإحصان فى كلام العرب التى نزل بلسانها القرآن ، الإحراز ، فمن أحرز شيئاً فقد أحصنه . فالإيمان إحراز لدم صاحبه وماله ، والعتق يحصن المملوك ، لأنه يحرزه من أن يجرى عليه ما يجرى على المملوك ، والتزويج يحصن الفرج من أن يكون له مباحاً ما كان له قبل التزويج ، والعفاف إحصان لأنها أحرزت فرجها بالعفاف . قال أبو عثمان : فقال لى : ما الاحصان عندى إلا النكاح قال : فقلت له : فنزل القرآن يأبى ما ذكرت . قال الله عز وجل : «ومريم ابنت عمران التى أحصنت فرجها [2] » يريد أعفته . قال : أعفته ؟ قال : نعم أعفته ، وقال : «محصنات غير مسافحات» . يقول : عفائف غير زوان . قال : فقد قال فى الإماء : « فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » . فكيف يقول العذاب على المحصنات وهن عندك قد يكن عفائف؟ قال : قلت : سماهن بتقدم أسمائهن قبل زنائهن . قال الله تبارك وتعالى : « ولكم نصف ما ترك أزواجكم » . وقد انفصمت العصمة بالموت ، يريد اللاتى كن أزواجكم ، وهذا كثير . قال أبو عثمان : وذكرت من ذلك ، فعارضنى بعض أحداث العراقيين ، فقلت له : أمسك ياحدث ! قال : فلم ينطق .

قال : فقال لى أبو العباس : فعذاب المحصنات الرجم ، فكيف يعقل نصف الرجم وقد يقتل بواحدة ، وربما لم يقتل بأكثر من ذلك . قال : فقلت : هذا مما كنى فيه ، أراد خاصاً دون عام ، أراد نصف ما عليهن من عذاب الجلد دون الرجم . فقال لى : ومن يقول بالجلد مع الرجم ؟ قال: قلت: علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه جلد شراحة مائة ورجمه . وقال : جلدتك بكتاب الله ، ورجمتك بسنة رسول الله ، قال : فقال لى : ياشيخ ! أنت تلوذ . قال : فقلت ليس

---

[1] Sûrah 5 : 5.

[2] Sûrah 66 : 12.

يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً (¹) » . فنفى عنهم الإتيان بكتاب هو أهدى منهما ، كما قال عز وجل : « فأتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين . فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا» (²) . فعلم بذلك أنه إنما دعاهم عجزهم عن الاتيان بسورة من مثله. قال : فبادر إليّ ابن عبدون وقال لي : يا أبا عثمان ! الحق يدالنا ؛ فنهضنا ، فقال لي بعد الخروج : خفنا أن يطرد الكلام فبادرناك بالقيام (³) » .

APPENDIX III

« قال أبو عثمان : دخلت عليه فأجلسني معه في مكانه : وهو يقول لرجل من أهل العراق : المعلم يكون أعلم من المتعلم أبداً ؟ والعراقي يقول : نعم ! وأهل المجلس لا ينطقون : قال : فقلت : بقي شيء أو أتكلم ؟ فتمادى وقال : أليس المتعلم يكون أبداً محتاجاً إلى المعلم ؟ والعراقي يقول : نعم !

قال أبو عثمان: وفهمت مراده وقصده ، وإنما أراد توكيد الطعن على أبي بكر الصديق ، إذ سأل علياً عن فرض الجدة : وذكر لي معنى ذلك: فبدرت وقلت: أسمع كلاما يجب عليّ لله فيه ألا أسكت ، فقال لي : وما ذلك ؟ فقلت : المتعلم يكون أعلم من المعلم وأفقه ، ويكون أفضل منه أيضاً ، فقال لي : وما دليلك على ذلك ؟ قال : قلت رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يقول : رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه غير فقيه . قال : قلت : وأخرى ، ما هو معروف بين الخليقة ، أن المعلم يعلم الصبيان ، فلا يزال يعلم حتى يكبر الصبي، فيعطي الله الصبي من الفهم بخاص القرآن وعامه ، وغير ذلك من أسباب العلم ووجوهه ، مالا يقدر عليه معلمه . قال لي : أذكر من خاص القرآن وعامه شيئاً . فقلت : نعم ! قال الله تعالى : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن (⁴) » ؛ فكان ظاهرها العموم . فلما قال في موضع آخر : « يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات : وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم

(¹) Sûrah 17 : 88.
(²) Sûrah 2 : 24.
(³) Abû'l-ʿArab Tamim, pp. 202-3.
(⁴) Sûrah 2 : 32.

فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن بأخيه ، وإنما كان له وزيراً ، والمؤمنون وزراء رسول الله صلى الله عليه وسلم .

قال : ثم قال لى : أليس علىٌّ بأفضلهم ؟ قال : فقلت له : الحق متفق عليه ، غير مختلف فيه ، قال لى : نعم ! قال ، فقلت له : قد ملكت مدائن كثيرة قبل مدينتنا هذه ، وهى أعظم مدينة ، واستفاض الخبر عنك أنك لم تكره أحداً خالفك فى مذهبك ، على الدخول فيه ، فاسلك بنا مسلك غيرنا([1]) » .

APPENDIX II

« قال أبو عثمان : ثم دخلت عليه فى مجلس ثان ، فأقبل يسأل من حضر من المدنيين والعراقيين السنّة ما هى ؟ فقال بعضهم : السنة (هى) السنة . وما درى أحد منهم ما يجيب ، قال : ثم حول وجهه إلىّ وقال : بلغنى أنك تقول بالكتاب والسنة، ولكن السنة ما هى ؟ فقلت له : السنة محصورة فى ثلاثة أوجه ، فقال : وجهها ، فقلت : الائتمار بما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والانتهاء بنهيه ، والائتمام به فى فعله صلى الله عليه وسلم ، قال : فقال لى : فاذا اختلف عليك فما نقل إليك عنه من الحديث ، قال قلت : أطلب الدليل على موضع الحق فى أحد الأحاديث ، ويكون سبيلى فى ذلك سبيل من شهد عنده شهود ، فاختلفوا فى شهادتهم ، فقال بعضهم : أعلم ، وقال بعضهم : لا أعلم . فلا بد من طلب الدليل على موضع الحق فى إحدى الشهادات ، فقال أبو العباس : أناظركم على أنى إن وجدت الحق فى مذهبكم رجعت إليه ، وإن وجدتم الحق فى مذهبى رجعتم إليه ، أليس هذا الإنصاف كما قال الله : « قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه إن كنتم صادقين » ([2]) .

قال أبو عثمان : فقلت : أبى الله ماذكرت ، ولم تدر ما أراد الله . إنما أراد النبى لأن يأتوا بكتاب هو أهدى منهما ، لا على أنه يمكن أن يأتوا بكتاب أو بسورة من مثله ، وهو القائل : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن

([1]) Abū'l-'Arab Tamim: Ṭabaqāt 'Ulamā' Ifrīqiyya (Algiers 1332/1914), pp. 192-202.

([2]) Sūrah 28 : 49.

أنه قال: «عمر فئة: فمن تحيز إلى عمر فقد تحيز إلى فئة». فسكت، فحرك بعض أصحابه وقال: ألا تسمع مايقول هذا الشيخ؟ فقال: صدق، أو نحو هذا من القول، سمعتها أنا منه ومن كان يليه.

قال أبو عثمان: ثم عطف فقال: أنتم تبغضون علياً يا أهل المدينة؛ قال أبو عثمان: على مبغض علىّ لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. وكيف أبغض علياً وقد سمعت سحنون بن سعيد، وهو إمام أهل المدينة بالمغرب، يقول: على بن أبى طالب إمامي فى ديني، أهتدى بهديه، وأستمد بسنته، رحمة الله عليه! فقال لى: بل صلوات الله عليه، قال: فرفعت صوتى وقلت: إن الصلاة فى كلام العرب الدعاء، وقلت: قال الأعشى:

تقول بنتى وقد قربت مرتحلا:
يارب جنّب أبى الأوصاب والوجعا
عليك مثل الذى صليت فاغتمضى
نوماً، فإن لجنب المرء مضطجعا

قال أبو عثمان: ثم قلت: نعم! صلى الله على علىّ بن أبى طالب والحسن والحسين، وأهل طاعة الله أجمعين من أهل السموات وأهل الأرضين!

قال أبو عثمان: ثم قال لى: أليس علىّ مولاك؟ يقول النبي: «اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»: قال، قلت: هو مولاى بالمعنى الذي أنا به مولاه، ولا ولاية، لا ولا عتاقة، لأن المولى فى كلام العرب متصرف: يكون المولى، ويكون ابن العم، ويكون المعتق، ويكون المنعم عليه. ثم قلت: قال الله حكاية عن زكريا: «وإنى خفت الموالى من ورائى»، يريد العصبة. وقال: «ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا، وأن الكافرين لا مولى لهم». يريد أن الله ولى المؤمنين، وأن الكافرين لا ولى لهم، وقال فى المؤمنين: «بعضهم أولياء بعض»، فعلىّ مولى المؤمنين، لأنه وليهم وهم مواليه بأنهم أولياؤه، فعلىّ مولاى بالمعنى الذى أنا به مولاه.

قال أبو عثمان: ثم قال لي: فالحديث الآخر «أنت منى بمنزلة هارون من موسى». قال: قلت هارون كان حجة فى حياة موسى، وعلىّ لم يكن حجة

APPENDIX I(¹)

« قال أبو عثمان سعيد بن محمد : أتانى رسوله ، يعنى أبا العباس ، فدخلته عليه فى قصر إبراهيم بن أحمد بن الأغلب ، وحوله وجوه أصحابه ، ومعى موسى للقطان ، فسلمت وجلست . وقد كان أتاه قبل ذلك جميع أهل بلدنا ، أعنى من أهل العلم ، بغير إرسال . فقلت له : قد كان من كان قبلك فى هذا القصر ، وقد علم الله وعلم من حضر من أصحابنا ، أنى لم آكن بجياء للملوك ، ولا آتى أحداً منهم بغير رسول . فتكلم ثم قال لى : من أين قلت بالقياس ؟ قلت : قلته بكتاب الله ، قال : وأين هو فى كتاب الله؟ قلت : قال الله : « يأيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم،ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ماقتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم (²) » . فالصيد منصوص ،والذى أمرنا أن نمثله بالمنصوص ليس بمنصوص ، فعلمنا بذلك أن من دين الله تمثيل مالم ينص بما نص .

قال أبو عثمان : ثم قال : ومن ذوا عدل ؟ ، وأومأ إلىّ أنهم قوم دون قوم فقلت : هم الذين قال الله فيهم فى المراجعة من الطلاق : « وأشهدوا ذوى عدل منكم » . قال أبو عثمان : وأجابه موسى القطان من فورى بحديث علىّ فى الخمر إذ قال فى السكران : إذا سكر هذى ، واذا هذى افترى ؛ فوجب عليه ضربه ثمانين أدنى أن يضرب ثمانين . فقال له : ألم يقل النبي صلى الله عليه وسلم : علىّ أفضلكم . قال أبو عثمان : فقلت لموسى وهو إلى جنبي : وفى الحديث: « ومعاذ أعلمكم بالحلال والحرام ، وعمر أقواكم فى دين الله » ؛ فكلمه بذلك ، فغضب وقال : أيكون أقواكم فى دين الله من فر بالراية يوم خيبر ؟ فقال له موسى : ماسمعنا بهذا ، قال أبو عثمان : فقلت : قال الله : « إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة » . فعمر ممن تحرف لقتال ، أو تحيز إلى فئة . فقال : وأى فئة أكثر من النبي ، وقد كان حاضراً ولم يتحيز إليه : فقلت : جاء عنه صلى الله عليه وسلم

(¹) These four appendices represent the controversy between the Sunna and the Shi'a, as conducted by the Sunnite Abû 'Uthmân Sa'îd ibn Muḥammad ibnu'l-Ḥaddâd and the Shi'ite, Abû'l-'Abbâs. the brother of the chief Fâṭimid dâ'i, Abû 'Abdi'llâh ash-Shi'i.

(²) Sûrah 5 : 95.

This becomes clear from the following passage of great historical importance, which is a quotation by the Fâṭimid jurisprudent Abû Ḥanifa an-Nu'mân al-Maghribî (1) of the words of the Fâṭimid Caliph, al-Mu'izz:

" إنهم طرداء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا يدفعون ذلك ولا ينكرونه هم ولا من انتصر لهم . فهم أهل اللعنة من الله ومن رسوله . ثم قال : والله إن في أنسابهم لمقالا ، واتّساعا للطعن ومجالا . ولكنهم لو نُسبوا إلى القردة والخنازير لكانوا أفضل ممن نسبوا إليه : عبد الملك بن مروان ، اللعين بن اللعين ، الطريد بن الطريد . لعن رسول الله جدّه الحكم ؛ ونفى رسول الله جدّه لأمه معاوية بن مغيرة بن أبي العاص بن أمية ؛ فأمر عليا صلوات الله عليه ! فضرب عنقه . فهذه أصولهم التي ادّعوها ، وأنسابهم التي انتسبوا إليها . فكفاهم عارا وخزيا وفضيحة " .

"They (the Umayyads) had been driven out (of Madîna) by the Apostle of God (the blessings and peace of God be upon him!). Their cause had no defence, and neither they nor their suporters can deny it. They are a people who bear the curse of God and His Apostle. Then he said: 'By God! their descent from Umayya may well be questioned, this is a weak point in which to attack them. But if they were descended from monkeys and pigs, it would be better for them than to be descended from him—'Abdu'l-Malik ibn Marwân, the cursed son of the accursed, the exile, son of the exile. The Apostle of God cursed his grandfather, al-Ḥakam, and the Apostle of God banished his mother's father Mu'âwiya ibnu'l-Mughîra ibn Abî'l-'Âṣ ibn Umayya. [But when he defied his command], he ordered 'Alî (the blessings of God be upon him!) to strike off his head. Such is the origin that they claim, and such is the line from which they are descended. Surely this is sufficient infamy, shame and degradation for them.

(1) Al-Majâlis wa'l-Musâyarât. Ms., vol. ii. fols. 81-2.

true worth of this country, how great is the revenue it yields, and what are its beauties and delights"[1].

"If the Fâṭimids had succeeded", says Dozy,[2] "in gaining a foothold in Andalusia they would undoubtedly have found followers. The idea of the advent of the Mahdî was common to Spain with the rest of the Muslim world."

The Ismâ'îlî doctrines found followers among the lower classes who believed in prophesies proclaiming the return of a Mahdî from the sons of 'Alî who might fill the world with justice. They likewise gained followers among the well-educated class, and especially among free-thinkers and philosophers, philosophy in Spain being held in disrepute and intolerance being much more rife there than in Asia. The theologians of Spain who travelled in the East were obliged to conceal their views and were ready to support a dynasty whose principles accorded with their own. The Fâṭimids were aware of this fact, and sent the philosopher and dâ'î, Ibn Masarra (270–319/883–931), to gain the support of the philosophers and free-thinkers. After his return to Spain he concealed his opinions for fear of persecution, and made a parade of piety and austerity. He attracted many to his lectures, leading them step by step from faith to doubt and from doubt to the adoption of the Ismâ'îlî doctrines. He did not succeed in gaining to his side the religious men, who burnt his books in wrath. But 'Abdu'r-Raḥmân III, realising the dangerous consequences of this Ismâ'îlî propaganda, persecuted the Shi'ites in Spain and attempted to check Ismâ'îlî propaganda in North Africa itself; but this, as we have seen, was in vain. The Fâṭimids, who looked upon the Umayyads as unworthy usurpers of the Caliphate, were not ignorant of the Umayyad policy against their followers in North Africa, nor of their attacks on the Fâṭimids from the pulpits.

---

(1) Ibn Ḥuwqal p, 74.

(2) Hist. des Musul. d'Espagne, vol. iii, p. 17.

Ismâ'îlî propaganda had met with success in North Africa and Egypt long before they were conquered by the Fâṭimids. The Dâ'î Abû 'Abdi-llah found, on his arrival in Ifrîqiyya, the Kitâma land already tilled and made into a settlement by his two predecessors, al-Ḥalawânî and Abû Sufyân [1].

The influence of the Fâṭimid missionaries (such as Abû 'Ali and Fayrûz) in the lands of the 'Abbâsid Caliphate was considerable, and the existence of friendly relations between the Carmathians of Hajar and the Fâṭimids during the early days of Fâṭimid rule did much towards gaining adherents in the 'Abbâsid Empire.

Ismâ'îlî propaganda, moreover, spread in Spain itself, in spite of the fact that the ruling princes and Caliphs were devout Sunnîs, and Ismâ'îlî propaganda aimed at undermining the Sunnite influence and establishing an Empire in which the Ismâ'îlî faith predominated.

The Ismâ'îlî missionaries traversed all parts of the Peninsula in the guise of merchants. One of these was the eminent Arab geographer and traveller, Ibn Ḥawqal, who visited Spain in the 4th century A.H. His hatred of the Sunna is well revealed in his description of Spain, which runs as follows:

"That which chiefly astonishes foreigners when they set foot in this Peninsula, is the fact that it still belongs to the sovereign who reigns there; for the inhabitants are spiritless and servile, they are cowards, they are wretched horsemen and are wholly incapable of defending themselves against disciplined troops: and yet our master—on whom be the blessing of God—well knows the

---

[1] According to Ibnu'l-Athîr, vol. viii, p. 11, and Maqrîzî (Itti'âz, p. 37), the two missionaries had been sent by Abû 'Abdi-llâh Ja'far ibn Muḥammad aṣ-Ṣâdiq, who said to them: "You will settle in marshy land (the Kitâma country). You will till it, dress it, and make it ready till the owner of the seeds comes and finds it prepared for the sowing of the seeds". The interval between their entry and that of Abû 'Abdi-llâh was a period of 143 years (145-288/762-901).

Ibn 'Adhârî ([1]) relates that the Mahdî sent a message to Sa'îd ibn Ṣâliḥ, Prince of Nikûr, asking him to adhere to the Ismâ'îlî faith and acknowledge his imamate; he concluded his message with these lines of a poem:

فإنْ تستقيموا أستقمْ لصلاحكم   وإنْ تعدلوا عنى أقتلكم عدلا
وأعلو بسيفى قاهراً لسيوفكم   وأدخلها عفواً وأملؤها عدلا

If you deal straight, I also will deal straight for your benefit; if you abandon my cause, that will justify me in killing you. I will raise my sword to overcome yours and occupy your land as a right and fill it with justice.

The poet-laureate, Aḥmas of Toledo, composed a poem which exhibits the point of view of the Umayyads who looked upon their rivals as impostors. The poem runs thus:

كذبتَ وبيتَ الله لا تعرف العدلَ   ولا عرّف الرحمن من قولك الفضل
وما أنت إلا كافرٌ ومنافق   يميل مع الجهال فى السُّنة المثلى
وهمتنا العليا لدين محمد   وقد جعل الرحمن همتك السفلى([2])

By the Ka'aba at Mecca I swear that thou liest! Thou knowest not what justice is, and the Eternal hath never heard a sincere or pious word from thy lips.

Thou art but a hypocrite and an infidel; whilst thou preachest to churls, thou breakest the law which should be the rule of all our actions.

Our loftiest activity is devoted to the religion of Muhammad, while the Almighty has made our activity vile and base.

([1]) Al-Bayânu'l-Mughrib, vol. i, p. 181.

([2]) Ibid., Dozy, vol. iii, p. 38. Hassan Ibrahim Hassan and T. A. Sharaf: 'Ubaydu'llâh al-Mahdî, p. 192.

he went to Bukhārā, where he again met with great success. Mention may also be made of Abû Ya'qûb Ishâq ibn Ahmad as-Sijizzî or as-Sijistânî (331 A.H.), who was an eminent dâ'î and one of the chief supporters of an-Nasafî. He made use of philosophy in defending the Ismâ'îlî doctrines, and it was due to his activities that the Ismâ'îlî philosophy gained ground in Khurâsân (1).

Abû Hanîfa an-Nu'mân (363/973-4), well known among the Ismâ'îlîs as "Sayyidnâ al-Qâdî an-Nu'mân (2) is perhaps the most important of these d'â'îs during the reigns of the Fâtimid Caliphs, al-Mahdî, al-Qâ'im and al-Mansûr. He is considered as one of the chief supports of the Ismâ'îlî faith. As chief Qâdî and chief Dâ'î he contributed greatly to the development of Ismâ'îlî propaganda with the help of his many works on Ismâ'îlî jurisprudence, as well as of his discussions, interpretations, doctrines, biographies, histories and sermons.

Ja'far ibn Mansûr al-Yaman occupied an important post in North Africa and Egypt and was highly appreciated by the Fâtimid Caliphs, al-Qâ'im and al-Mansûr. He also gained the esteem of al-Mu'izz who made him "the door of his doors" (Bâb abwâbihi) in Egypt, a post higher than that of the Chief Qâdî. Ja'far played a most prominent part in the Ismâ'îlî interpretation, leaving many scientific works which have remained among the Buhras in India to the present day (3).

Let us now turn to the sectarian struggle between the Shî'ite Fâtimids and the Sunnite Umayyads.

---

(1) Hamdâni: Some Unknown Ismâ'îlî Authors (JRAS, 1933), p. 367. Ivanow (A Guide to Ismâ'îlî Literature, pp. 34-5) has mentioned the names of more than twenty of his works.

(2) This is to distinguish between him and Abû Hanîfa an-Nu'mân, the founder of the chief Hanifite School. He is also called "Sayyidnâ al-Awhad" "al-Qâdî al-Ajull", and "Abû Hanîfatu'sh-Shî'a". (Fayzee: The Ismâ'îlian Law of Mut'a, J.B.B.R.A.S, 1932 p. 85).

(3) H. Ibr. Hassan and T. A. Sharaf: Al-Mu'izz li-Din-i-llâh (Cairo, 1947), pp. 268-72.

Shî'ite faith predominated for as long as the Fâṭimids exercised supreme authority in North Africa.

When the fourth Fâṭimid Caliph, al-Mu'izz, transferred the seat of his Empire to Cairo, the Zayrîds, who inherited the Fâṭimid rule in North Africa, were not always loyal to the Fâṭimid cause. They attempted to carry out their policy which aimed at strengthening their power in the Maghrib, and the Sunnites gradually regained their previous power. The Zayrîd Prince, al-Mu'izz ibn Bâdîs, (406–454/1016–1062), took the part of the Sunnites in 443 A.H., and, as a result of this, the Shî'ites in Qayrawân and Mahdiyya were massacred. Many of them fled to Egypt and Sicily, and the Khuṭba ceased to be recited in the name of the Fâṭimids in the mosques all over North Africa; instead the name of the 'Abbâsid Caliph was inserted in the Friday prayer, and consequently, Shî'ite influence disappeared from these territories.

Fâṭimid propaganda produced a number of doctors who played a prominent part in spreading the canon law of the Ismâ'îli faith and gained repute in the fields of literature and philosophy. They made use of these teachings to win over to their side people of different ranks.

Among eminent propagandists who were instructed in the Ismâ'îlî doctrines mention may be made of Abû Ḥâtim ar-Râzî (322 A.H.), the Isma'îli dâ'î in Persia, who was able to convert to the Ismâ'îli faith the Sunnite governor of Rayy [1], as well as Mardâwîj ibn Ziyâr and Asfâr ibn Shîrawayh [2].

Abû 'Abdi-illâh ibn Aḥmad an-Nasafî al-Bardha'î (331 A.H.), the Ismâ'îlî dâ'î in Khurâsân, stood high in the favour of the Samânid Prince, Naṣr ibn Aḥmad, as well as of his generals. Having successfully converted many people in Khurâsân,

---

(1) Nizâmu'l-Mulk: Siasset Nâmeh, vol. ii, p. 272.

(2) Paul Kraus: Rasâ'il Falsafiyya, p. 291.

The Shi'ite schools played a prominent part in spreading Ismâ'ili culture, particularly in the cities of Mahdiyya and Manṣûriyya, and later in Cairo. These centres of Isma'ili propaganda were called the Schools of Wisdom (Madâris al-Ḥikma), including the well-known Dâru'l-Ḥikma established by the Fâṭimid Caliph, al-Ḥâkim [1]. The graduation of many Ismâ'ili propagandists was mainly due to these religious institutes. It was one of the essential objects of these institutes to support the Fâṭimids and defend their cause. Among eminent propagandists who were instructed in the Ismâ'ilî doctrines in these schools mention may be made of the Ismâ'ilî jurisprudents, Ja'far ibn Manṣûr al-Yaman and Abû Ḥâtim ar-Râzî [2].

2. Vigorous means were adopted by the Fâṭimids in their conquests of North Africa, as well as in the persecution of the Sunnite jurisprudents who adhered to the teachings of Mâlik [3]. The same author goes on to say that "those of the Sunnites who chose to stick to their faith were exposed to extreme vengeance. The Fâṭimids spread spies in mosques and streets. If the Mu'adhdhin did not say the Shî'ite formula: "Come to the most excellent work", the policemen would attack him and lead him to prison".

In spite of these endeavours made by the Fâṭimids in spreading their doctrines, antagonism did not cease between the Sunnites and the Shi'ites. The Sunnite jurisprudents looked upon the Fâṭimids as heretics who had been diverted from the right path of the faith. The Shi'tes, on the other hand, claimed that it was their duty to reform the Muslim faith and put an end to the abuses spreading among their subjects [4]. But the

---

[1] Hassan Ibrahim Hassan and Taha Ahmad Sharaf: 'Ubaydu'llâh al-Mahdi, p. 262.

[2] Massignon: 'Ajab Nâmeh, (Cambridge, 1922), p. 329.

[3] Ibid, p. 231.

[4] Hassan Ibrahim Hassan and Taha Ahmad Sharaf: 'Ubaydu'llâh al-Mahdi, pp. 256-260.

The policy adopted by the Fâṭimids in spreading their doctrines as well as in struggling against the Sunnites followed two lines:

1. Among the peaceful means employed was that of summoning the Sunnite scholars and trying to convince them by discussion to adopt their views. Ibnu'l-Athîr ([1]) states that 'Ubaydu'llâh, the first Fâṭimid Caliph, after performing the Friday prayer, sat surrounded by his propagandists (dâ'îs), and asked those who were present to accept the doctrines of his faith. The author of Ṭabaqât 'Ulamâ' Ifriqiyya ([2]) has supplied us with four documents of great historical importance; they represent the controversy between the Sunna and the Shi'a, as conducted by Abû 'Uthmân Sa'id ibn Muḥammad ibnu'l-Ḥaddâd and Abû'l-'Abbas, the brother of the chief Fâṭimid dâ'î. Abû 'Abdi-llâh ash-Shi'i ([3]).

Abû 'Uthmân was an eminent Sunnite scholar who flourished in the latter part of the 3rd century and the early part of the 4th century A.H. He distinguished himself in controversy as well as in his discussions with the Shî'ites, and was one of the most important Sunnite scholars who defended the cause of Islam from the Sunnite point of view, for he had the courage to defy the Shî'ite Fâṭimid faith, fearing neither the dignity of the Fâṭimids nor the wrath of their officers. His discussions with the Shi'ite dâ'i, Abû'l-'Abbâs, spread so much that his son Muḥammad could not help expressing his fear that his father might be attacked and tortured or even put to death, and he said to him: "Fear God for your own sake; do not exaggerate or carry your discussions too far with that man (meaning Abû'l-'Abbâs)". The father replied: "It is sufficient that I enjoy the support of Him for the sake of Whom I have become angry, and that I have taken up the defence of my religion".

« حسبي من له غضبتُ وعن ديني ذَببت »

(1) Vol. viii p. 18.

(2) Abû'l-'Arab Tamîm: Ṭabaqât 'Ulamâ' Ifriqiyya, p. 176.

(3) See Appendices I—IV, pp. 74-83.

death of his son 'Abdu'l-Malik al-Muzaffar in 399 A.H. and soon after this the influence of the Umayyads in North Africa finally disappeared. The Zenâta tribes founded in Fez a dynasty which enjoyed some sort of independence. In Spain there was real anarchy: the Berber generals shared the South, the Slavs were masters of the East; the rest of the land had fallen into the hands either of upstarts or of a few noble families who had by some chance survived the blows dealt them by 'Abdu'r-Raḥmân III and al-Ḥakam II, while the two chief cities, Cordova and Seville, had adopted a republican form of government.

The Fâṭimids, on the other hand, were occupied after the death of al-Ḥâkim in 411 A.H. (1020 A.D.) with affairs nearer home. During the reigns of his son, aẓ-Ẓâhir, and his grandson, al-Mustanṣir, Africa became more and more formidable, raising revolts as the Umayyads had done, and stirring up the hatred of the Berbers against the Fâṭimids.

From what has been said above we can conclude that the conflict between the Fâṭimids and the Umayyads came to an end about the close of the 4th century A.H.

Now it is necessary to continue the history of the sectarian struggle between the Fâṭimids and the Umayyads.

Sectarian antagonism between the two Caliphates, the Fâṭimid and the Umayyad, was not less effective than the political one. The two parties struggled not only with the sword, but also depended on the pen and the spoken word.

The struggle between the Shî'ites and the Sunnites became more and more formidable, particularly because the teachings of the School of Mâlik were preponderant in North Africa and Spain. The cities of Qayrawân and Tûnis became the chief centres for spreading Sunnite propaganda, and the establishment of the Fâṭimid rule in North Africa offset the Shî'ite teachings in many respects.

Thaʿâlibî [1] relates the following story. Al-Ḥakam II of Spain received from the Fâṭimid Caliph al-ʿAziz an insulting and satirical letter to which he replied in these words: "You satirize us because you have heard of us; had we ever heard of you we should make you a reply". The same author goes on to say that a nephew of al-Ḥakam composed a poem which he sent to al-ʿAziz of Egypt boasting:

Are we not the sons of Marwân in spite of the fact that our condition has changed, and calamities have befallen us?

When one of us is born, the earth rejoices and the pulpits shake with joy.

ألسنا بني مروانَ كيف تبدّلت   بنا الحال أو دارتْ علينا الدوائر؟
إذا وُلد المولود منا تهلّلت   له الأرضُ واهتزّت إليه المنابر [2]

The Zayrid power was weakened after the death of Bulukkîn ibn Zîrî in 373 A.H. (984 A.D.). The Far Maghrib was lost to the Umayyads, the troops of al-Manṣûr ibn Abî ʿÂmir, the Ḥâjib of Hishâm II (366–399/976–1009), spread all over these territories and the name of the Umayyad Caliph was inserted into the Khuṭba, while the Zayrids were occupied with the suppression of their internal revolts and contented themselves with Ifrîqiyya and Central Maghrib, being unable to check the Umayyad influence.

The Umayyads carried their anti-Fâṭimid policy much further by backing Abû Rakwah who claimed descent from the Umayyads of Spain and attacked the Fâṭimid territories in the years 396 and 397 A. H. But this revolt was suppressed and al-Ḥâkim adopted a conciliatory attitude towards the Sunnites [3].

After the death of the great Ibn Abi ʿÂmir internal confusion began to predominate in Spain, especially after the

---

(1) Yatimata'd-Dahr, vol. i. p. 255.
(2) Ibid, vol. i. p. 255.
(3) Maqrizi: Khiṭaṭ, vol. ii. p. 287.

Spain had now nothing to fear from the Fâṭimids, and since his African possessions cost him much more than they yielded, al-Ḥakam al-Mustanṣir (350–366 A. H.) would perhaps have done well to abandon them. The Umayyad Caliph, however, believed that such a course would be a stain upon his honour, and instead of relinquishing these domains, he, on the contrary, tried to extend their borders, and with this object entered upon a war of conquest against the Idrîsid princes, who held the country on behalf of the Fâṭimids (¹). Bulukkin found it advisable not to interfere in this conflict, because he was busy in organising his new provinces. It was not before A.H. 369 (979 A.D.) that Bulukkin pushed his way in the Farther Maghrib to check the Umayyad troops under the leadership of Muḥammad ibn Abi 'Âmir who afterwards assumed the office of Ḥûjib or Premier. The tribes that had been loyal to the Umayyads fled before Bulukkin, who captured Fez (²) and Sijilmâsa (³), drawing near Ceuta, the heart of the Umayyad power in the Far Maghrib. But Ibn Abî 'Âmir was compelled to come to an agreement to suspend the hostilities so that he could again start his wars against the Christians of North Spain (⁴).

The Fâṭimid Caliph, al-'Azîz, was satisfied to hear this news; he highly appreciated Bulukkin's endeavours and invested him with the governorship of Barqa and Tripoli. This was natural because the hostilities that existed between the Fâṭimids and the Umayyads during the reigns of the Fâṭimid al-'Azîz and the Umayyad al-Ḥakam al-Mustanṣir were most marked. Although there had been no direct contact between the two powers after the arrival of the Fâṭimids in Egypt, antagonism was kept up through correspondence.

(¹) Dozy: Hist. des Musul. d'Espagne, vol. iii p. 124. Jâmi' Tawârikh Fâs (author unknown) (Palermo, 1878), p. 11.

(²) Ibn Abî Zar': Rawḍu' l-Qirṭâs, MS. fol. 67.

(³) Ibn Adhârî: al-Bayânu l-Mughrib, vol. i. p. 245.

(⁴) Condè: Hist. of the Dominion of the Arabs in Spain, vol. ii, p. 496.

the Umayyad influence spread all over Farther Maghrib, and the Fâṭimid influence became so weakened that it was confined to Ifrîqiyya and Central Maghrib.

Fortune now began to favour al-Mu'izz. Zîrî ibn Manâd, the Fâṭimid governor, defeated the Zenâta and compelled them to escape into the desert, while good tidings announced that Jawhar had conquered Egypt [1].

Jawhar now felt that the time had arrived when al-Mu'izz should come and take up the reins of government. As Ibn Khallikân [2] states, Jawhar wrote repeatedly to al-Mu'izz, and soon after sent him a special messenger to tell him that Egypt, Syria and the Ḥijâz [3] had been completely subjected, and that prayers had been offered up in his name throughout those countries. This news gave al-Mu'izz the utmost satisfaction, and as soon as his authority was consolidated in Egypt, he set out for Egypt after naming Bulukkîn ibn Zîrî ibn Manâd of the Ṣanhâja tribe as his lieutenant-governor of Ifrîqiyya [4].

Thus was established the Fâṭimid Caliphate in Egypt, and al-Qâhira (Cairo), instead of Qayrawân and Mahdiyya, became the centre of the vast Fâṭimid Empire [5] The Zayrîd influence spread all over North Africa, and the conflict between the Fâṭimids and the Umayyads in North Africa was taken up by the Zayrîds in the name of the Fâṭimids.

---

[1] Ibnu-l-Athir, vol. viii. p. 243.

[2] Vol. ii. p. 134.

[3] According to Abû'l-Fidâ (Vol. ii. p. 117), the Fâṭimid authority had not yet been fully established in Syria and the Ḥijâz, where al-Madina still offered up the prayers in the name of the 'Abbâsid Caliph.

[4] According to Ibn Khallikân (vol. I. p. 115) this nomination took place on Wednesday, 22nd Dhû-l-Qa'da, 361 (October, 972), and the people were enjoined by al-Mu'izz to obey Bulukkin, who was then placed in possession of the province, and had its revenues collected in his name.

[5] H. Ibr. Hassan : The Fâṭimids in Egypt, pp. 114-16.

extinguish in Egypt and Syria both the spiritual and temporal authority of the 'Abbâsids. By establishing their authority in Egypt, the Fâṭimids would have it in their power to extend their rule to the East, to Syria and the Hijâz, if not further, for those provinces were then under the rule of the Ikhshidites (¹).

Since 356 A.H. (967 A.D.) al-Mu'izz had been making detailed preparations for the invasion of Egypt. He despatched his famous general, Jawhar, to Egypt. The tranquillity which had then been reigning all over the whole of North Africa, the general disorder in Egypt following the famine and plague, and the disorganisation and confusion after Kâfûr's death, as well as al-Mu'izz's recognition of the fact that there were in Egypt many Shi'ite adherents in high office, all favoured his enterprise of conquering Egypt and then extending his authority to the East.

Al-Mu'izz was prudent and far-sighted. He was aware of the fact that the Umayyad troops in Ceuta and Tangiers were prepared to advance and attack the Fâṭimids while they were occupied with their campaigns against Egypt. Al-Mu'izz, therefore, gained Ziri ibn Manâd of the Ṣanhâja tribe to his side, appointed him governor of Tihart and Central Maghrib and whatever lands he might conquer, so that the Ṣanhâja tribe might check the Umayyad extension and frighten the tribes that were loyal to the Umayyad cause (²).

Finding themselves unable to interfere directly in the affairs of North Africa, the Umayyads continued their old policy of negative intervention. They stirred up Muḥammad ibn Khazar az-Zanâti against the Ṣanhâja tribe, the allies of the Fâṭimids. The Idrisids inserted the name of the Umayyad Caliph in the Khuṭba in order to avoid their wrath and displeasure (³). Consequently,

(¹) H. Ibr. Hassan: The Fâṭimids in Egypt, p. 101.

(²) Nubadh Târikhiyya Jâmi'ah min Akhbâr al-Barbar (ed. L. Provençal), p. 6.

(³) Ibn Khaldûn, vol. iv. p. 146.

Ordono III, in the spring of A.D. 957. 'Abdu'r-Rahmân's plans were suddenly checked. and he was compelled to use against the Kingdom of Leon those forces which he had intended to send to North Africa ([1]).

He therefore sought the alliance of the Fâṭimid Caliph. al-Mu'izz, so that he might devote all his energies to fighting against the Kingdom of Leon. According to the Arab Ismâ'ili jurisprudent, Abû Hanifa an-Nu'mân al-Maghribi ([2]), 'Abdu'r-Rahmân sent envoys with a letter to the Fâṭimid Caliph. al-Mu'izz, asking for peace. But al-Mu'izz, doubting his good intentions, rejected his proposal, and even sent him a letter attacking him. He did not acknowledge his Caliphate. and looked upon him as a usurper of this supreme title. of which he believed himself to be the only rightful holder. He even insulted him for having sought the support of the Christian Emperor of Constantinople, and laid stress on the enmity which had for long existed between the two houses, and concluded by asserting the impossibility of such an alliance ([3]).

'Abdu'r-Rahmân's power became truly formidable. A splendid navy enabled him to dispute the mastery of the Mediterranean with the Fâṭimids and secured him in the possession of Ceuta, the key of Mauritania, while a numerous and well-disciplined army—perhaps the finest in the world in those days—gave him a marked ascendancy over the Christians of the North ([4]).

'Abdu'r-Rahmân died in 350 A.H. (961 A.D.) and was succeeded by his son, al-Hakam al-Mustanṣir, who was peace-loving and fond of learning. The Fâṭimids turned their arms against Egypt, and the state of affairs in the countries governed from Cairo and Baghdâd made it easy for the Fâṭimids to

---

([1]) Dozy : Hist des Musul. d'Espagne, vol. ii, p. 79.

([2]) Al-Majâlis wa'l-Musâyarât, MS. vol. i. fol. 230.

([3]) Ibid, vol. i. fols. 233, 327.

([4]) Dozy : Hist. des Musul. d'Espagne, vol. iii. p. 93.

the Umayyad influence practically disappeared in this land except from the two fortresses of Ceuta and Tangiers, which the Umayyads used as a centre for their military operations against the Fâtimids (1).

The Fâtimid and the Umayyad fleets played a prominent part in this political strife. Supported by the Byzantine Emperor, who was bent upon avenging himself upon al-Mu'izz, who had defeated the Byzantine fleet near Sicily (2), 'Abdu'r-Rahmân III took the offensive; a large vessel of the Umayyad navy despatched by 'Abdu'r-Rahmân met a ship coming from Sicily carrying a messenger sent by the governor of this island to his master, al-Mu'izz.

'Abdu'r-Rahmân, propably suspecting that the letters carried by the messenger contained a plan of attack upon Spain, tried to intercept them. Al-Mu'izz soon made reprisals; he ordered his governor of Sicily to set sail with a fleet against Almaria. The fleet captured or burnt all the vessels in the port, and the Sicilian governor then landed troops and pillaged the environs of Almaria. 'Abdu'r-Rahmân's first act was to attack and curse the Fâtimids in the daily public prayers, and ordered the admiral, Ghâlib, to pillage the coast of Africa (3). But this expedition proved less successful, and the Umayyad Caliph entered into negotiations with the King of Leon for the use of all the troops and resources of his Empire against Africa.

As soon as peace was concluded 'Abdu'r-Rahmân turned all his attention to North Africa. A vast expedition was set on foot and the shipwrights in the dockyards were incessantly busy. Everywhere troops were marching towards the sea-ports, and thousands of sailors were enrolled, when by the death of

---

(1) Hassan Ibrahim Hassan, and T. A. Sharaf: Al-Mu'izz li-Dini-llâh, p. 39.

(2) An-Nu'mân: Al-Majâlis wa'l-Musâyarât, M.S. vol. i. fols. 228–29. Hassan Ibrahim Hassan and T. A. Sharaf: Al-Mu'izz, p. 41.

(3) Ibn 'Adhâri, vol. ii. p. 236.

In order to achieve his aim. the Umayyad Caliph made alliances with the King of Italy, Hugues of Provence, and made a similar treaty with the Byzantine Emperor, who longed to wrest Sicily from the Fâṭimid Caliph, al-Qâ'im [1].

Fortune now seemed to favour the Fâṭimids. Abû Yazîd was deserted by many of his men, who either joined al-Qâ'im's forces or set out for Qayrawân, and by now the Khârijite had to depend on the Hawâra and the Banû Kamalân of the Eastern Zenâta tribe.

At this point al-Qâ'im died (Ramaḍân, 334), and his son and successor al-Manṣûr, concealed his father's death so that the news might not affect the enthusiasm of his troops and give the Khârijite an apportunity of success [2].

The troops of the Fâṭimid Caliph. al-Manṣûr, were strongly supported by the Ṣanhâja force, and in A. H. 336 the Khârijites' army was utterly defeated, and Abû Yazîd himself was pursued into the desert, captured, and sent to Mahdiyya, then the capital of the Fâṭimids in North Africa, where he died of his wounds [3].

The Fâṭimid authority during al-Mu'izz's reign spread all over North Africa from the Western frontier of Tripoli in the East to the Atlantic coast in the West, besides Sicily in the Mediterranean. To prove to what extent the authority of al-Mu'izz had extended to the West, Zîrî ibn Manâd of the Ṣanhâja tribe ordered some fish to be caught from the Atlantic and sent them in jars to the Caliph, and when Jawhar aṣ-Ṣiqilli (the Sicilian) returned to Qayrawân. al-Mu'izz was recognised as the unchallenged ruler of all North Africa, [4] and, accordingly,

---

(1) Dozy: Histoire des Musulmans d'Espagne, vol. iii, p. 68.

(2) Ibnu-l-Athir, vol. viii. pp. 67, 150, 158. Ibn Abi Dinâr, al-Mûnis fî Akhbâr Ifrîqiyya wa Tûnis, pp. 55-9.

(3) Ibn Abi Dinâr, p. 60.

(4) Ibn Abi Dinâr, p. 61. Hassan Ibrahim Hassan: The Fâṭimids in Egypt, p. 74.

the Aurès Mountains and supported themselves by agriculture and industry. They were a strong, warlike people, and the Fâṭimids were indebted to them for the establishment of their Empire in North Africa (¹).

The Fâṭimids and the Umayyads were always on the alert in regard to the internal affairs of their countries. 'Abdu'r-Raḥmân III was a contemporary of the first four Fâṭimid Caliphs: al-Mahdî, al-Qâ'im, al-Manṣûr and al-Mu'izz. He succeeded in keeping the Fâṭimids in North Africa occupied, and hindered them from making a descent on the coast of Spain. He now seemed to be on the point of gaining a further advantage after the death of al-Mahdi, when the Zenâta chieftain, Abû Yazid, braking his bond of allegiance to the Fâṭimids, revolted against them.

Abû Yazid's troops spread in 333 A.H. (944 A.D.) throughout the whole of the Fâṭimid provinces, placing him in a position to threaten Mahdiyya itself. The Fâṭimid Caliph, al-Qâ'im, found it necessary to write to Ziri ibn Manâd, the head of the Ṣanhâja chieftains, the loyal supporters of the Fâṭimids, urging them to march forward with their men and join him at Mahdiyya (²).

While al-Qâ'im was closely besieged in Mahdiyya by the formidable Abû Yazid, 'Abdu'r-Raḥmân III managed through his African vessels to regain all the North-West, and stirred al-Qa'im's foes against him in every part.

He supported Abû Yazid and gave his movement his blessing. This dissenter, meanwhile, took care to send the news of his victories to the Umayyad court at Cordova and to insert the name of 'Abdu'r-Raḥmân in the Friday prayer (³).

(¹) Hassan Aḥmad Maḥmûd : The Zayrids and their Internal Policy, MS. Intr., p. J.

(²) Ibnu-l-Athir, vol. viii, pp. 67, 150–158. Maqrizi : Itti'âz, pp. 54–5.

(³) Ibn 'Adhâri : al-Bayânu' l-Mughrib, vol. i, p. 229.

Mûsâ ibn Abi-l-'Âfiya, the Zenâta chieftain, revolted against the Fâṭimids in Miknâsa in central Maghrib(1), and included the name of 'Abdu'r-Raḥmân an-Nâṣir of Spain in the Friday prayer(2), and even sent the Fâṭimid captives to be exhibited in the streets of Cordova.

The Fâṭimids had to fight against two enemies, one in North Africa, the other in Spain. The Idrisids, although they claimed their descent from 'Ali as the Fâṭimids did, supported the Umayyads against the Fâṭimids, and Cordova became the centre of intrigues against the Fâṭimid Caliphs(3).

Hostilities between Zenâta on one hand and Kitâma and Ṣanhâja on the other had been from remote times incessantly bitter, and had continued to increase during succeeding generations. In later times the Umayyads of Spain and the Fâṭimids made use of these hostilities, each for their own benefit.

In order to explain this fact, we must bear in mind that the Berbers are, according to both historians and genealogists(4), divided into two great races: the Botr(5) and the Barânis(6). The Botr live a nomadic life in their lands which consist mainly of sandy tracts and barren hills(7). They breed their camels, move from one place to another in the steppes and deserts of North Africa, and incessantly invade the territories of their settled neighbours, the Barânis, who lived on the Mediterranean, particularly in mid-Algiers, Tunis, and in the valleys surrounding

---

(1) As-Salâwi: al-Istiqṣâ, vol. i, p. 8[illegible].

(2) Ibn Abi Zar': Rawḍu'l-Qirṭâs, p. 5[illegible].

(3) H. Ibr. Hassan & T. W. Sharaf: 'Ubaydu-llâh the Mahdi, pp. 234-5.

(4) Ibn Rustah: al-A'lâqu'n-Nafîsa, p. 355. Ibn Ḥawqal: al-Masâlik wa'l-Mamâlik, p. 171. Ibn Khaldûn: al-'Ibar, vol. vi, p. 152.

(5) As-Salâwi: al-Istiqṣâ, p. 31. Gautier: Les Siècles obscurs du Maghrib, p. 204.

(6) Al-Idrisi: Arḍu-l-Maghrib wa's-Sûdân. (Leiden, 1864), p. 58.

(7) H. Ibr. Hassan: The Fâṭimids in Egypt, p. 34.

The Umayyads, moreover, perceived that their extension of power in the Far Maghrib would enable them to turn their arms against Spain, especially at a time during which 'Abdu'r-Raḥmân had to devote himself to quelling the insurrections of the Muslims at home and of the Christians in the North. But the Fâṭimids were not unaware of the internal troubles in Spain. 'Ubaydu'llâh, the first Fâṭimid Caliph, entered into negotiations with Ibn Ḥafṣûn, the rebel, who acknowledged his sovereignty, although this singular alliance led to no result (1).

But the Fâṭimids were not discouraged; they were able to extend their power and attack the Prince of Nikûr, a town of the Rif about 40 leagues W.N.W. of Cape Tres Forcas, later called Mezemma (2). The relations of this prince with Spain had been most cordial (3). 'Abdu'r-Raḥmân III of Spain, who was occupied with the internal affairs of his country, could not send an army to check the Fâṭimid extension in North Africa, and contented himself with encouraging the princes who were desirous of defending themselves against the invaders of their territories, though this encouragement was only limited. He sent to Ṣâliḥ ibn Sa'id, the Prince of Nikûr, arms, banners, trumpets, etc. (4).

The Umayyads and the Fâṭimids both endeavoured to bring over to their side the struggling Berber tribes; the former supported the Zenâta tribe, which was nearer to Gibralter and easier to contact, while the latter were backed by the Kitâma and the Ṣanhâja tribes, the old enemies of Zenâta, and loyal to the Fâṭimid cause. Thus the Umayyad scheme met with success;

(1) Dozy: Histoire des Musulmans d'Espage, vol. iii, p. 17.

(2) Dozy: Recherches, vol. ii, p. 279.

(3) Dozy: Hist. des Musul. d'Esp., vol. iii, p. 37.

(4) Ibn 'Adhâri: al-Bayânu'l-Maghrib, vol. i, p. 183.

Thus there were in the first decade of the 4th century A.H. (10th century A.D.) three Caliphates: the 'Abbâsid Caliphate in Baghdâd, the Fâṭimid Caliphate in North Africa and the Umayyad Caliphate in Spain.

We must now trace the struggle between the Fâṭimid and the Umayyad Caliphates from the political and religious points of view.

Enmity between the descendants of Umayya and Hâshim goes back to pre-Islamic times. After the rise of Islâm hostilities did not cease, but became even bitter and more violent. This may be seen from the revolts of the Shi'ites which the Umayyad Caliphs suppressed with cruelty. The 'Abbâsids, a branch of the house of Hâshim, avenged themselves and their cousins, the 'Alids, on the Umayyads. However, the 'Alids soon became the bitter enemies of both the Umayyads and the 'Abbâsids, and the establishment of the Fâṭimid Caliphate in North Africa gave the 'Alîds the chance to avenge themselves on their old enemies, the Umayyads, who then held supreme power in Spain. In order to take this power from them, the Fâṭimids started to spread their doctrines in Spain as a preliminary step to political supremacy, just as they had done in North Africa before they finally established the foundation of their political influence there in 296 A.H. (909 A.D.).

The Umayyads of Spain, on the other hand, looked upon the Fâṭimid Caliphate as a dangerous rival, especially after 'Abdu'r-Raḥmân III came to the throne in 300 A.H. (912 A.D.), and soon put into execution his gigantic political and religious project for assuming the title of Caliph. The establishment of the Fâṭimid Caliphate in an adjacent place like North Africa would diminish the authority of the Umayyad Caliphate in the eyes of the Berbers, the Spaniards and the Christians alike (1).

(1) Dozy: Histoire des Musulmans d'Espagne, trans. by F. G. Stokes (London, 1913), p. 417. Hassan Ibrahim Hassan and T. A. Sharaf: 'Ubaydu'llâh the Mahdi, p. 192.

with the gifts of nature, and brought to perfection by the skill of man. The state was triumphant over disorder, and the power of the law was widely felt and respected. Ambassadors came to his court from Constantinople, France, Germany and Italy. His power, wisdom and opulence were a byword throughout Europe and Africa, and had even reached the furthest limits of the Muslim Empire in Asia. This wonderful change had been wrought by one man, with everything against him: the restoration of Spain from the hopeless depths of misery to the height of power and prosperity had been effected by the intellect and will of 'Abdu'r-Rahmân III (1).

The Umayyad rulers in Spain made no attempt to claim the leadership of the Muslim world, contenting themselves with the title of Amir, Sultân and Ibnu'l-Khalâ'if until 'Abdu'r-Rahmân came to the throne. He brought Spain, as we have seen, to a loftier position than it had ever enjoyed before. The degradation to which the 'Abbâsid Caliphs had sunk, their authority having become limited almost to the precincts of Baghdâd itself, made them no longer worthy of holding the Caliphate. 'Abdu'r-Rahmân looked with contempt upon the 'Abbâsid Caliph, al-Muqtadir, during whose reign the women of the court, the slaves and the Turks exercised absolute authority, while he himself wasted his time in luxury and play, though he still continued to use such high sounding titles (2).

There was nothing to prevent the Umayyads from assuming a title which their subjects, and especially the African tribes, would respect. 'Abdu'r-Rahmân therefore ordained in 317 A.H. (929 A.D.) that he was to be designated, in all public prayers and official documents, as Caliph, Commander of the Faithful, and Champion of the Faith, an-Nâsir li-Dinillâh.

(1) Lane-Poole: The Moors in Spain, p. 127.

(2) Arnold: The Caliphate, p. 58. Hassan Ibrâhim Hassan: Târikhu'l-Islâm, vol. iii, pp. 431-2.

subjects, and, having overcome every difficulty, to rule supreme lord of all! Of a truth, no man before him has done this".[1]

The attempts which 'Abdu-r-Raḥmân made in frustrating the projects of the 'Abbâsids and the Franks met with success, and his prudent policy enabled him to establish a powerful country which was ruled by some of his successors, such as Hishâm I (172-180/788-796), al-Ḥakam I (180-206/796-822), 'Abdu'r-Raḥmân II (206-238/822-852), who contributed greatly to the power and wealth of Spain. But the last of these was succeeded by three princes of the Umayyad House, who ruled the country for 72 disastrous years: the governors of the provinces revolted against their ruling princes, the Christians revolted in the North, the spirit of mutiny prevailed all over the country till 'Abd'r-Raḥmân III ascended the Umayyad throne in A.H. 300 (912 A.D.) [2].

"At the outset of 'Abdu'r-Raḥmân's rule", says Maqqari [3], "Spain was agitated with dissenters, ablaze with the fires of usurpers. He extinguished these fires, suppressed the mutineers so that it took him only a little more than 20 years to make Spain wholly loyal to him". He therefore regained what his predecessors had lost, and his prestige among the Arabs, the Berbers and the Christians visibly increased. He attempted to strengthen his country materially and morally; he built a fleet composed of 200 ships and suppressed the Christians of the North [4].

He had rescued Spain from subjection to the foreigner, and made her great and happy. Never was Cordova so rich and prosperous as under his rule. It was well cultivated, teeming

---

[1] Maqqari: Nafḥu-ṭ-Ṭib (Cairo, 1279 A.H./1862 A.D.), vol. i, p. 157. Dozy, vol. ii, p. 190.

[2] Hassan Ibrahim Hassan: History of Islâm, vol. ii. pp. 188-196; vol. iii. p. 290 *seq.*

[3] Nafḥu'ṭ-Ṭib, vol. i. p. 167.

[4] Hassan Ibrahim Hassan: Târikhu'l-Islâm, vol. iii, p. 266.

support of various zealous tribes; these circumstances taken together gave the Fâṭimids the means for, and opportunity of establishing their Caliphate with the support of the Shi'ite Abû 'Abdi'llâh who was able to suppress the Aghlabite forces, extend his authority over nearly the whole of North Africa, and declare in 296 A.H. (909 A.D.) that 'Ubaydu'llâh the Fâṭimid Mahdi was now near at hand. Soon afterwards on 20th Rabi' I, 297, the Mahdi reached Raqqâda, where he received its inhabitants and the deputies of Qayrawân, all of whom paid homage to him, and he thus became the supreme ruler of North Africa ([1]).

The excesses perpetrated by the 'Abbâsids in their treatment of the 'Alids were repeated in their treatment of the Umayyads, who were pursued, slain and tortured wherever they were found. 'Abdu'r-Raḥmân ibn Mu'âwiya ibn Hishâm ibn 'Abdu'l-Malik (138-172/756-788) escaped and fled to Spain where he re-established in 138 A.H. the Umayyad dynasty whose civilisation became one of the sources of modern European civilisation.

The 'Abbâsid Caliph, al-Manṣûr, ceaselessly but vainly endeavoured to bring back this old wealthy province under 'Abbâsid influence. The Abbâsid expedition was utterly annihilated ([2]). Al-Manṣûr admired the courage, audacity and patience of the Umayyad prince so much that he could not help exclaiming: "Thank God, there is a sea between that man and me". He called 'Abdu'r-Raḥmân "the Falcon of the Quraysh, the falcon of the Prophet's own tribe". "Wonderful", he would exclaim, "is the daring wisdom and prudence he has shown! To enter the paths of destruction, throw himself into a distant land hard to approach and well defended, there to profit from the jealousies of the rival parties, to make them turn their arms against one another, instead of against himself, to win the homage and obedience of his

([1]) Ibnu'l-Athir, vol. viii. p. 18.

([2]) Stanley Lane-Poole: The Moors in Spain (London, 1887), p. 64.

This state of affairs reveals the weakness of the central power at Baghdâd, which failed to defend even territories close to the capital. It thus becomes plain how easy it was for the Fâṭimids to establish themselves in a remote province like North Africa under the rule of weak Amîrs ([1]).

"The 'Berbers' were, moreover", as J. Nicholson ([2]) says, "a warlike, rude, unsettled race, and were, therefore, ready to risk their lives for any cause which only promised the excitement of adventure and gratification of cupidity, and the ignorance and rudeness of their character rendered them the more accessible to such an enthusiasm for the family of 'Alî and the Mahdî as it was the dâ'i Abû 'Abdi'llâh's object to excite".

At the same time it must be remembered that the Umayyads of Spain had become a great and flourishing power at the beginning of the fourth century A.H. If Spain, which had easily broken away from the 'Abbâsids on account of its remoteness from the central control, had remained in their hands, it might have stood as a barrier against the rising power of the Fâṭimids in North Africa.

The backwardness of the Berbers and their inability to assimilate Muslim civilisation, and their feeling of resentment against the governors who imposed oppressive taxes also helped to break the influence of the 'Abbâsids. Indeed, the general political condition of North Africa, as well as the religious tendency of the Kitâma tribe, who had for long been initiated by the Shi'ite dâ'is before Abû 'Abdi'llâh set foot in their land, made a most favourable setting for the Mahdî to appear as the expected Imâm and descendant of 'Alî, and enabled him to achieve his end. Mention must also be made of the decline of the power of the rulers of North Africa and the activity of the Fâṭimid missionaries, who had cleverly gained the loyalty and

---

([1]) Ibid, pp. 49-52.

([2]) The Establishment of the Fâṭimite Dynasty in Africa, p. 26.

It is from the death of the Eleventh Imâm in 260 that the chief activity of the Ismâ'îlî sect begins. Even so, the 'Abbâsid Caliphs kept the Ismâ'îlis in check. They had to leave Salamya, the centre of their propaganda, and continue their attempts in a more favourable region, North Africa. Their efforts to establish a Caliphate of their own in Syria were practically suppressed, and their Imâms were forced to hide in order to escape the vengeance with which they were threatened by the Abbâsid Caliphs.

The choice of the Ismâ'îlis fell upon North Africa because of its remoteness from the central authority at Baghdâd [1].

The Idrisids were the first of the 'Alids to establish their authority in North Africa (Farther Maghrib) in A.H. 169 (789), and the Zaydîs followed their kinsmen's example in Yaman. Again, North Africa, which had been placed by Hârûn'ur-Rashid under the rule of Ibrâhim ibn al-Aghlab, became independent in all but name. Ibrâhim established a dynasty that lasted more than a century (184–296/800–909), and, though his successors contented themselves with the title of 'Amir', the Caliph in Baghdâd appears to have been powerless to interfere in administration so long as his name was inserted in the Friday prayer (Khuṭba).

The Turkish slaves (Mawâlis) made and unmade Caliphs as they pleased. The country was ruined by constantly recurring disorder and insurrections, and the power of the crown in Baghdâd, then a bone of contention between rival claimants, became powerless to defend the capital, which had already been threatened by the slaves (Zinj), in a revolt lasting fourteen years (255–270/869–883). The delta of the Euphrates was left at the mercy of undisciplined bands of marauders, who terrorised the inhabitants and even sacked great cities such as al-Baṣrah, al-Ahwâz and Wâsiṭ.

---

[1] H. Ibr. Hassan: The Fâṭimids in Egypt, p. 49.

Even after the 'Abbâsids had obtained the Caliphate, the 'Alids would not abandon their own cause, and struggled for it without ceasing.

As a result of the arrest and execution of a large number of 'Alids, the sectaries carried on the advancement of their propaganda in strict secrecy. They sought places of concealment which they kept as regular asylums of refuge, so that they might escape arrest and punishment by the 'Abbâsids until their da'wa could be established. This idea was not a new one; it was first adopted by the Prophet, who concealed himself in the cave of Ḥirâ' when his life was in danger.

The theory of the ghayba (concealment), which had originated with Ibn Saba', took on a new phase on the death of the Eleventh Imâm, al-Ḥasan al-'Askarî in A.H. 260 (A.D. 873). In Sha'bân 255 (868), a son, Muḥammad, was born to al-Ḥasan from a female slave by the name of Ṣaqîl (1).

At his father's death, Muḥammad was about five years old. He was hidden and finally disappeared in A.H. 265 (878 A.D.). Hence, two ghaybas are connected with the Twelfth Imâm; al-Ghaybatu'ṣ-Ṣughrâ (the lesser concealment), *i.e.* that period from his birth until he disappeared from the Shî'ite party, and al-Ghaybatu'l-Kubrâ (the greater concealment), *i.e.* that which began after the end of the former ghayba: In Sâmarrâ, the 'Abbâsid capital established by the Caliph al-Mu'taṣim, Muḥammad is said to have entered a Sirdâb (subterranean passage), from which he never returned. The Imâmiyya held that he would appear again in course of time and fill the earth with justice as it is now filled with iniquity, and hence he was called al-Imâmu'l-Muntaẓar (the Awaited Imâm), and Ṣâḥibu'z-Zamân (the Master of Time).

---

(1) This is the view most commonly accepted. Some, however, assert that Muḥammad was born from a female slave by the name of Narjis, while others maintain that he was born from a female slave called Sawsan (Ibn Ḥazm, vol. i, p. 94). H. Ibr. Hassan: The Fâṭimids in Egypt, pp. 43, 47.

intercessor with God for the fulfilment of their needs: she is also one of the heroines of those heart-moving passion-plays (ta'âzi), which are yearly enacted in every Persian town and colony to crowds of weeping spectators"(1).

The bias of the Persians towards the 'Alids was expressed after the death of Abû Salamah al-Khallâl, whenever they found an opportunity to show their sympathy with any member of the family of 'Alî who attempted to make a rebellion against the 'Abbâsids, as in the case of Ja'far ibn Yaḥyâ, the Barmacid, who released Yaḥyâ ibn 'Abdu'llâh, the 'Alid, during the reign of Hârûn'ur-Rashîd, and al-Faḍl ibn Sahl, al-Ma'mûn's Minister in Khurâsân, who attempted to transfer the Caliphate from the 'Abbâsids to the 'Alîds and to persuade al-Ma'mûn to proclaim 'Ali ar-Riḍâ, the Eighth Imâm, as his successor, and to adopt the green robe of the 'Alîds, instead of the usual black one of the 'Abbâsids, as the official symbol of the Caliphate.

The subtle intellect of the Persians did not stop merely at lending official support to the descendants of 'Alî through his son al-Ḥusayn, who had married a daughter of Yizdagird III, the last Sassanian king, in whose succession they would find the re-establishment of Persian rule over the Arabs. The Persians were accustomed to look upon their king as *Persona Divina*, and they often worshipped their kings as symbols of God. This conception of the Persians was expressed in the development of certain religious dogmas in support of their political aims. These were the cults of the Râwandiyyah, the Muqanna'iyyah, the Khurramiyyah and the Zanâdiqah or Heretics. In fact these cults were as much the expression of their political aspirations under the cover of religion as of religious beliefs which fitted their political needs of the day. In other words these movements, otherwise called the Shu'ûbiyyah movements, were the synthesis of their national aspirations, giving priority to the Persian elements of civilisation and culture over those of the Arabs.

(1) Browne: Lit. Hist. of Persia, vol. i. p. 131.

time descended from the Prophet Muḥammad and from the House of Sasan. Hence the political doctrine to which de Gobineau (1) alludes in the following passage:—

"C'est un point de doctrine politique incontesté en Perse que les Alides seuls ont le droit à porter legitimement la couronne et cela en leur double qualité d'héritiers des sassanides, par leur mère, Bibi sheher-banou, fille du dernier roi Yezdzdjerd et d'Imams, chefs de la religion vraie. Tous les princes non Alides sont des souverains de fait; aux yeux des gens sevérès, ce sont même des tyrans; dans aucun cas, personne ne les considère comme détenteurs de l'empire à titre régulier. Je ne m'étendrai pas ici sur cette opinion absolue, tranchante, qui n'a jamais admis la prescription: j'en ai assez longuement parlé dans un autre ouvrage. Ce fut sur cette base que les politiques bâbys élevèrent tout leur édifice".

Now whether this marriage really took place or not, it has been accepted by the Shi'ites as a historical fact for many centuries. Amongst early authors who allude to it we may cite al-Ya'qûbî (2), an Arab historian who flourished in the latter part of the ninth century, and who concludes his account of Ḥusayn's tragic death as follows:—

"Amongst the sons of al-Ḥusayn were 'Ali Akbar, who was killed in aṭ-Ṭâ'if and left no offspring; his mother was Laylâ, the daughter of Abû Murrah, ibn 'Urwa b. Mas'ûd ath-Thaqafî; another of his sons was 'Alî Aṣghar, whose mother was Ḥarâr, the daughter of Yazdigird, whom al-Ḥusayn used to call Ghazâla (the Gazelle)."

This Shahr-bânû, "the mother of nine Imams", (the fourth of the twelfth) still holds a place in the hearts of her countrymen: she gives her name to a mountain three or four miles south of Ṭihrân (the Kûh-i-Bîbî Shahr-bânû) which no male footstep may profane, and which is visited by women who desire an

(1) Religion et Philosophie dans l'Asie Centrale (Paris, 1865), p. 275.
(2) ed. Houtsma, vol. ii, p. 293.

the dissatifaction of Abû Muslim al-Khurâsâni, who had been a powerful factor in founding the 'Abbâsid Caliphate; but al-Manṣûr was able to defeat his uncle by diplomacy and deceit, and suppress the discontent by executing Abû Muslim.

The Persians, who believed in the sacredness of the blood of the Prophet, were further led to believe that the Abbâsid victory would mean the vindication of the superiority of the family of the Prophet, but ultimately they found that the coming of Abû'l-'Abbâs as-Saffâḥ to the Caliphate was only at the expense of the Family of the Prophet. So they transferred their allegiance to the 'Alids, and the 'Abbâsids naturally had to depend on the Khurâsânids for a time. But this was only a passing phase in the interesting annals of the 'Abbâsid Caliphate.

Browne ([1]) has expressed this belief in the following words: "For myself, I believe that de Gobineau is right in asserting that this doctrine of the Divine Right of the House of Sasan has had an immense influence on all subsequent Persian history, more especially on the tenacity with which the Persians have clung to the doctrine of the Shî'a or Sect of 'Alî. To them the idea of electing a Caliph, or spiritual Successor to the Prophet, natural enough to the democratic Arabs, could not appear otherwise than revolting and unnatural, and in the case of 'Umar, the second orthodox Caliph, there was also an element of personal hatred against the destroyer of the Persian Empire, which, though disguised under a religious garb, is nevertheless unmistakable. Husayn, on the other hand, the younger son of the Prophet's daughter Fâṭima, and of his cousin 'Alî, was believed by them to have married Shahr-banu, the daughter of Yazdigird III the last Sasanian king; and hence the remaining Imâms of both great Shî'ite factions (the "Sect of the Twelve" now prevalent in Persia, and the "Sect of the Seven" or Ismâ'îlî), represent not only the Prophetic but the Kingly right and virtue, being at the same

---

([1]) Literary History of Persia, vol. I, pp. 130–1.

Incarnation. The Shi'ites believe that Muḥammad was the chosen man of God, and that he left the secret of his message to 'Ali, his son-in-law; therefore the descendants of 'Alî had the natural right to control the destiny of Islâm, both in form and matter, and as such the sovereignty of Islâm or the Caliphate belonged to the House of 'Alî. Thus a religious background was supplied to the 'Abbâsid Caliphate which satisfied the conscience of the Aryan Persians.

Politically speaking, the Persians, by supporting the House of the Prophet, indirectly attempted to regain some of their political influence which they had lost under the rule of the Umayyads. Actually by supporting this new dynasty, they could secure definite control in the administration of the state, thus regaining some of their lost prestige. Gradually the conflict between the Arabs and the Persians took the form of a struggle between the Umayyads and the 'Abbâsids; in other words, what was a conflict between the two houses—of Umayyah and of 'Abbâs—turned into a conflict between two nations: the Arabs and the Persians.

The conflict between al-Amin and al-Ma'mûn was an expression of this party struggle between the 'Abbûsids and the 'Alids on one hand, and the Persians and the Arabs on the other. The victory of al-Ma'mûn was a vindication of the superiority of the Persians over the Arabs, and this led to the end of Arab rule over Islâm. As a result of the special favours shown by the 'Abbâsids to the Persians in admitting them to civil and military offices, the Persian element in the Muslim administration became as prominent as in the time of the Sassanids. Many of the ministers at the head of affairs came from Persian stock, and as such it was easy for them to introduce a Persian element into the administration of the State.

During the Caliphate of al-Manṣûr the Arab discontent focussed round 'Abdu'llâh ibn 'Alî, al-Manṣûr's uncle, helped by

In spite of other religious and political movements such as those of the Khawârij, the Murji'a and the Mu'tazila, the Arab Umayyad Caliph in Damascus ruled over a vast empire stretching from India and the borders of China in the East to the shores of the Atlantic and North Africa in the West.

Islâm was established on the principle of equality amongst all Muslims, whether Arab or non-Arab. The theory was preached by the Qur'ân and practised by the Prophet. The whole community of the Muslims form a brotherhood of the believers. The rule of the first four Caliphs, as well as of the Umayyads, remained more or less in the hands of the Arabs themselves. With the advent of the 'Abbâsids the non-Arab Muslims, especially the Persians and the Khurâsânids, were given the opportunity of being included within the framework of the administration.

This state of affairs, namely the abandonment of the 'Abbâsids by the Arabs, was due to the special favour shown by the 'Abbâsids towards the Persians, who were appointed to the high civil and military offices of state. The Arabs, in their turn, abandoned the 'Abbâsids and the gulf between the Arabs who were generally the supporters of the Umayyads and the 'Abbâsids became wider and wider.

The Abbâsid Dynasty was established in the name of religion. The 'Abbâsids tried to influence the minds of the people to restore the Caliphate to the house of the Prophet through the descendants of 'Alî, and thereby to abolish the rule of the Umayyads. The Imâms of the House of al-'Abbâs, the Prophet's Uncle, chose Kûfa and Khurâsân, which were both centres of the Shi'ite doctrines, for the spread of their beliefs. Moreover, the Persians who adopted Islâm were more susceptible than the Syrians to influence by the principles of Shi'ism, because they made no difference between Caliphate and Sovereignty. Hence they supported the Caliphate of the descendants of 'Alî. Psychologically speaking, the support of the Persians for the descendants of Muhammad as the defender of the Caliphate has its background in the belief of the Aryans in the doctrine of

Mu'âwiya, the first Umayyad Caliph, won prominence in the Caliphate, partly by the sword, partly by diplomacy, not by election and general consent. "Mu'âwiya had transformed the Caliphate", says Prof. Arnold (1), "into a temporal sovereignty, animated by worldly motives and characterised by luxury and self-indulgence, the Umayyads were accused of having secularized the supreme power in the very midst of Islâm, and of having exploited the inheritance of the Muslim community for the benefit of the members of their tribe and family".

The assumption by Mu'âwiya of his office as Caliph put an end to the endeavours of al-Ḥasan, son of 'Alî, who had been nominated to the Caliphate. Al-Ḥusayn, the younger son of 'Ali, did not hesitate to accept the invitation of the leaders of Kûfa who induced him to set out for their city. But his murder at Karbalâ' (10th Muḥarram, 61), aroused the party of 'Alî which had till then been lacking in enthusiasm and devotion. The Shi'ite hostile feeling was easily roused, and "the reminder of the blood-stained field of Kerbelâ', where the grandson of the apostle of God fell, tortured by thirst, and surrounded by the bodies of his murdered kinsmen, has been sufficient to evoke, even in the most lukewarm and heedless, the deepest emotion, the most frantic grief, and an exaltation of the spirit before which pain, danger and death shrink to unconsidered trifles" (2).

But this did not terminate the struggle between the two parties. On the contrary, it gained more supporters to the 'Alîd cause, and hostility between the Umayyads and the 'Alids became more lively and formidable. This expressed itself in the revolts instigated by 'Abdu'llâh ibnu'z-Zubayr, al-Mukhtâr ibn Abî 'Ubayd ath-Thaqafî, Zayd ibn 'Alî Zaynu'-l-'Âbidîn, son of Ḥusayn ibn 'Alî and Yaḥyâ ibn Zayd (3).

---

(1) The Caliphate, p. 25.

(2) Browne: Lit. Hist. of Persia, vol. I, p. 226.

(3) H. Ibr. Hassan: The Fâṭimids in Egypt, p. 33.

father's property [1], foretold the division of the Arab community into Sunna and Shi'a [2].

The prudent policy of Abû Bakr and 'Umar held the Arabs in check. But the policy which 'Uthmân followed led to a revulsion of feeling all over the Arab dominions and gave the supporters of 'Ali an opportunity of transferring the Caliphate to the Ahlu'l-Bayt (the members of the House of the Prophet).

The spirit of revolt was fostered by Abû Dharr al-Ghifâri, an old 'Companion' of the Prophet, reputed to have been the first to salute him with the Muslim greeting [3], and the fourth (or fifth), according to another narrative by Ṭabari, to embrace Islam [4]. He was highly honoured for his piety and was one of the best exponents of Islamic Tradition [5].

It was at the instigation of Ibn Saba' that Abû Dharr's opposition to the policy of 'Uthmân was aroused. On his arrival at al-Madina he urged a meeting to "announce to the natives of al-Madina the news of a growing revolt and an epoch-making war", and in these words he foretold the murder of 'Uthmân [6].

While it is impossible to enter into details here, it may be pointed out that Ibn Saba' inspired Shi'ism, and that Abû Dharr, though his activities implied no attempt to transfer the Caliphate to 'Ali, was the originator of it, for he it was who laid the foundation of hostility to 'Uthmân, a hostility which ultimately led to 'Uthmân's murder, the election of 'Ali and the birth of a powerful 'Alid party [7].

---

(1) Ibid, vol. ii. p. 1013.

(2) Hassan Ibrahim Hassan: The Fâṭimids in Egypt, considered chiefly in connection with their Politico-Religious Activities (Trans. into Arabic, Cairo, 1932), p. 21.

(3) Muslim, Ṣaḥiḥ, vol. vii, p. 154.

(4) Ṭabari (ed. de Goeije), I. 1168.

(5) Ibid. 1, 2859.

(6) Ibid.

(7) H. Ibr. Hassan: The Fâṭimids in Egypt, p. 26.

Thomas Arnold [1], Prof. Dr. Abdel Razzak Ahmad al-Sanhoury Pasha [2] and Prof. Sherwani [3].

The word Khilâfa is derived from Khalafa Yakhlufu Khilâfatann, meaning to succeed. The person who carries out the functions of the Khilâfa becomes the supreme ruler over all the Muslims, and, accordingly, is given the title of the Great Imam, because he often leads the Muslims in prayer. The Caliph, as the successor of the Prophet, Muḥammad, exercises both temporal and spiritual authority, or, in other words, he defends the faith and governs those who adhere to this Faith. The man who is nominated for this high office must possess certain qualifications. He must be a Muslim, just, learned, capable, and sound in body and mind. The Traditions of the Prophet state that the Caliph must be a member of the tribe of Quraysh, to which the Prophet himself belonged. This is, however, a matter of dispute among later Muslim jurisprudents. The Shi'ites, on the other hand, claim that the Caliph must be a member of the House of the Prophet [4].

Abû Bakr, the first Caliph, was elected in the democratic manner of the Arabs in the pre-Islamic period, under the old tribal system of the patriarchal state. Although conformity to this form of election was in accordance with the social customs of the Arabs, the refusal of homage to Abû Bakr by such notable Arabs as al-'Abbâs, the Prophet's uncle, Ṭalḥa and az-Zubayr [5] (two of the old converts to Islam who united themselves with 'Ali), and the refusal of Fâṭima's claim to her share in her

---

[1] The Caliphate (Oxford, 1924).

[2] Le Califat, Son Evolution vers une Société des Nations Orientale (Paris, 1926).

[3] Al-Fârâbi's Political Theories, Studies in the History of Islamic Political Philosophy, No. 1 (Aligarth, 1938).

[4] An-Nuzum al-Islâmiyya (Cairo, 1939) by Hassan Ibrahim Hassan and Aly Ibrahim Hassan, pp. 19-32.

[5] Ibn Hishâm, ed. by Wüstenfeld, vol. ii, p. 1013.

RELATIONS

Between the Fâṭimids in North Africa and Egypt and the Umayyads in Spain during the 4th Century A.H. (10th century A.D.)(1)

BY

Dr. HASSAN IBRAHIM HASSAN

Before dealing with these relations, it may be well to give an account of the term Khilâfa or Caliphate which has been discussed from the theoretical as well as from the critical point of view by many Muslim historians and jurisprudents (fuqahâ'), such as Bêrûnî (2) (440/1048), Mâwardî (3) (450/1058), Ibn Ḥazm (4) (456/1064), Nizâmu'l-Mulk (5) (485/1111), Shahrastânî (6) (548/1153), Ibn Jamâ'a (7) and Ibn Khaldûn (8) (808/1405), as well as by some Orientalists and Oriental scholars, such as Mez (9), Goldziher (10), Sir

(1) Read at the 21st International Congress of Orientalists held at Paris (23rd-31st July, 1948).

(2) Al-Athâru'l-Bâqiya (Chronology of Ancient Nations), trans. by Edward Sachau (London, 1879).

(3) Al-Aḥkâmu's-Sulṭâniyya (Cairo, 1297 A.H.).

(4) Al-Fiṣal fi'l-Milal wa'l-Ahwâ' wa'n Niḥal (Cairo, 1317 A.H).

(5) Siyasset-naméh. Traité de Gouvernement, Texte Persan (ed. Charles Schefer), Paris, 1897.

(6) Al-Milal wa'n-Niḥal (Cairo, 1317 A.H.).

(7) Islamica, vol. IV, 1934.

(8) Muqaddima (Beyrout, 1900).

(9) Die Renaissance des Islams (Heidelberg, 1922), trans. into English by Khuda Bukhsh and Margoliouth (London, 1937).

(10) Vorlesungen über den Islam, 2nd ed. (Heidelberg, 1910), trans. into French by Félix Arin (Paris, 1920) under the title "Le Dogme et la loi de l'Islam".

La littérature arabe connaît bien ce thème du souverain déguisé et se mêlant au peuple, moins, il est vrai, par souci d'information et d'espionnage, comme c'est le cas chez Barberousse, que pour s'assurer que les sujets sont heureux et pour participer, en passant, à leur joie honnête. Ainsi font, dans les *Mille et une Nuits*, le calife Harun Al-Rashîd et son vizir Giafar. Il serait curieux de constater si la donnée du déguisement a été appliquée à Barberousse par l'un ou l'autre conteur arabe, et ce que Piloti doit à ce dernier.

dormito la prima notte sulla terra presso la calle del Perdon a S. Apollinare, oppure, come altri dicono, sotto il portico della chiesa di S. Salvatore, capitò la mattina seguente al monasterio di S. Maria della Carità, ottenne d'esservi accolto come semplice cappellano, o, secondo un'altra versione, come guattero (1), e vi restò circa sei mesi, finchè, riconosciuto da un Francese per nome Comodo, venne accompagnato dal doge con tutta pompa al palazzo ducale, e quindi ospitato nel palazzo del patriarca di Gradi a S. Silvestro. Ma il Romanin, nella sua *Storia documentata di Venezia*, dimostra l'insussistenza di tale favoletta ".

Pour nous, il est peut-être moins intéressant de passer de telles légendes au crible de la critique historique, et par là de les démolir, que d'en expliquer la genèse dans l'imagination populaire et d'en rechercher, si possible, la filiation ; car celle-ci, malgré tout, n'est jamais entièrement étrangère à certains processus logiques. Les adversités du pape, son mémorable passage à Venise, dernier acte d'une lutte de vingt ans contre l'empereur, le succès définitif de la flotte vénitienne et la soumission spectaculaire de Barberousse ont fourni à la tradition locale matière à ces enjolivements de l'histoire que la peinture et la chronique ont perpétués.

Quant à l'empereur, il ne coûtait rien à Piloti de renchérir sur les nombreuses légendes qui l'entouraient et de le mener au Caire dans un aventure qui dépasse encore en romanesque celle que la tradition vénitienne attribue à son grand adversaire. Dans toute la littérature, il n'y a pas, à notre connaissance, d'autre mention de ce voyage incognito de l'empereur. Non que Piloti l'ait inventé de toutes pièces : rien dans le reste de son traité, esssentiellement sérieux et documentaire, ne permet de supposer à l'auteur une telle fantaisie. C'est d'ailleurs très sobrement qu'il raconte cette histoire, et il la tient manifestement pour vraie. Où l'a-t-il recueillie ? Probablement au Caire, car elle ne semble pas d'origine occidentale.

---

(1) Garçon de cuisine.

par Paolo Fiammingo, montre le pape bénissant le doge à son départ pour la bataille. Le septième est une composition du Tintoret sur la bataille navale de Salvore. Le huitième, par Andrea Vincentino, montre le doge présentant au pape le fils de l'empereur. Le neuvième, par Palma le Jeune, montre le pape donnant à Othon la permission de se rendre auprès de son père. Le dixième, par Federigo Zuccaro, a pour sujet l'entrevue de Venise entre le pape et l'empereur : Barberousse est à genoux devant Alexandre III. Le onzième, par Girolamo Gambaratto, représente une deuxième entrevue du pape et de l'empereur. Et le douzième, œuvre de Giulio dal Moro, montre le pape offrant des présents au doge, entre autres l'anneau d'or que les doges utiliseront dans la suite dans la cérémonie des noces symboliques de Venise avec la mer.

***

Mais revenons à la question des aventures et des déguisements de l'empereur et du pape. Les traditions qui les concernent reposent, nous l'avons vu, sur un fondement historique ; mais ici, comme si souvent ailleurs, des faits réels ont été développés et déformés par l'imagination populaire. Celle-ci ne saurait s'arrêter aux sobres données de l'histoire. On a fait courir aux deux antagonistes à la vie si agitée des aventures nouvelles, on leur a attribué des situations qu'ils n'ont jamais connues et... on leur a prêté des habits qu'ils n'ont jamais portés.

En 1177, tout près de la crise finale, le pape, dit la légende, se cache dans un couvent de Venise, sous des habits de marmiton. Nous avons vu Piloti et Pero Tafur se faire tous les deux l'écho de cette légende. Voici d'autre part ce qu'en dit Tassini dans ses *Curiosità veneziane* (1) :

« Racconta la tradizione popolare que, essendo venuto travestito a Venezia Papa Alessandro III nel 1177, ed avendo

(1) Giuseppe TASSINI, *Curiosità veneziane, ovvero origini delle denominazioni stradali di Venezia*. 4ème éd., Venezia, Alzetta e Merlo, 1887, in-8° p. 149.

"E el Papa é el Emperador se yvan à Roma; é el Duce con los suyos se bolvié à Veneja. E dizen que el Papa é el Emperador dixeron que demandase à cada uno dellos, pues tanto bien avía fecho, lo que le pluguiese, é gelo darían. E dizen que demandó amos à dos que él podiese, como ellos, traer todas sus çirimonias. E ansi gelo otorgaron, é lo traen oy. E despidióse dellos é vinóse en Veneja.

"E en una grant sala, la mayor é mejor é mas ricaque que ellos tienen en su palaçio sobre la mar, tienen estoriado esto muy ricamente. E por esto fazen tanta fiesta este dia, porque en tal dia se vençió la batalla, é por quel Papa aquel dia le otorgó indulgençia plenaria a culpa é pena: é por esto los navios non parten fasta ganar aquella" (1).

Depuis 1577, les peintures murales qui ont enchanté Piloti et Pero Tafur n'existent plus. Mais le souvenir s'en est perpétué, car elles ont été remplacées au seizième siècle par douze tableaux du Tintoret, de Palma le Jeune et d'autres peintres qui se sont inspirés des fresques disparues. On peut voir encore aujourd'hui ces tableaux dans la salle du Grand Conseil.

Le premier, par un élève du Véronèse, représente la rencontre d'Alexandre III et du doge Ziani près du couvent de la Carità. Le deuxième, également par un élève du Véronèse, montre les ambassadeurs du pape et du doge prenant congé avant de partir pour Pavie où ils vont tenter une démarche auprès de l'empereur en vue de faire suspendre les hostilités. Le troisième, par Leandro Bassano, a pour sujet la présentation d'un cierge bénit par le pape. Le quatrième tableau, par le Tintoret, représente l'entrevue des ambassadeurs avec Barberousse à Pavie. Le cinquième, par le Bassano, montre le pape remettant une épée au doge. Le sixième,

(1) *Andanças é Viajes de Pero Tafur por diversas partés del mundo avidos (1435-1439)*. Publié par Don Marcos Jimenez de la Espada, dans la Collecion de libros españoles raros o curiosos, tome 8. Madrid, Miguel Ginesta, 1874, in-12, pp. 200-204.

fabló é suplicó que diese la obediençia al Papa é se reformase con él é le restituyese lo suyo. E non pudó con él, é bolvióse à la prision.

"E à pocos dias el Emperador embió dezir à su fijo, do estava en Veneja, que oviese liçençia para venir à fablar con él, é que le quería responder en el acuerdo que se avía fallado cerca del Papa. E él demando liçençia al Papa é à la Señoria, como antes avía fecho; é dierongela con la condicion; é partióse é fué à su padre. En tal manera que se concertó con él, que de su voluntat propia, é áun conosçiendo aver fecho yerro en lo pasado, quería obedesçer al Papa é restituyrle lo suyo é pedirle perdon é áun meterse en sus manos. E con este acuerdo bolvió su fijo à Veneja, é ovieron grant plaçer todos con la buena respuesta del Emperador.

"E armaron una grant flota, é fueron en ella de los mejores de la çibdat con grandes atavíos é cosas nesçesarias para traer un tan grant señor. E fueron à la çibdat de Ancona, é allí el Emperador los resçibió onorablemente, é subió con ellos en su flota, é vinó à Veneja, donde muy magnificamente fué resçibido.

"E fué levado à la yglesia de Sant Marco, é dizen que lo posieron à la puerta de la yglesia tendido en el suelo, para quel Papa pasase por ençima dél. E ansí fué que el Papa, quando salió de su palaçio é ovó de dentrar en la yglesia, pasó por ençima dél, diziendo un verso que dize: *Super aspidem et basiliscum ambulabis, etc.* Dizen que dixó el Emperador: Non à ti, sino à Sant Pedro. E dixo el Papa: E à Sant Pedro, é à mi; é à mi, é à Sant Pedro. E levantólo é dióle paz; é él le pedió perdon é confesó aver acometido pecado; é él lo perdonó. E luego le restituyó todo el Patrimonio de la Yglesia que le avía tomado.

"E estovieron en Veneja diez dias en grandes fiestas. E el Duce con los mejores de la tierra en su flota, à su costa, acompañaron al Papa é al Emperador fasta la çibdat de Ancona, donde el Emperador tenía grandes aparejos para el reçibimiento. E aquella çibdat con su comarca es un de los mejores patrimonios que tiene la Yglesia. E allí estovieron otros diez dias en fiestas.

Un contemporain de Piloti, le voyageur et diplomate castillan Pero Tafur qui a fait, dans ses *Andançax é Viajes*, une importante description de Venise, a signalé, lui aussi, ces fresques, vers 1436 ; et il raconte les mêmes faits que Piloti, mais avec plus de détails. Il mentionne notamment la célèbre scène de l'humiliation de l'empereur aux pieds du pape, scène que la tradition place devant le portail principal de l'église de Saint-Marc, sous le péristyle, où trois dalles de marbre rouge en localisent le souvenir. Après avoir décrit la bénédiction de la mer à Venise le jour de l'Ascension, Pero Tafur rappelle l'origine de cette cérémonie telle que la racontaient les Vénitiens :

" Dizen los Veneçianos que el Emperador Federigo Barbaroxa fizó tanta guerra al Papa que le ganó todo el Patrimonio de la Yglesia, é le fizó fuyr, é se encerró en Veneja, do estuvo grant tiempo en un monasterio, que nunca fué conosçido. E por tiempo óvose de saber de uno que lo vidó é fuélo dezir al Duce ; é él con todos los Señores fueronlo à buscar aquel monasterio, é non lo fallavan. E fizó salir todos los frayles, fasta el coçinero, é fallólo, que era el coçinero. Et tomólo é traxólo consigo, é fizólo vestir con aquella çirimonia que à él pertinesçía, é asentólo en el palaçio de la Señoria, é fué tractado é reverençiado como Papa E escribieron à Roma é per todo Italia como ellos tenían al Papa, é ansi mesmo escrívieron al Emperador como allí tenian al Papa, é que le suplicaban que restituyese el Patrimonio à la Yglesia é el Papa estuviese en Roma en su dignidat.

" El Emperader indignado contra él é contra ellos, armó una grant flota é vinó à Veneja fasta los castillos. E ellos tenían grant flota armada, é salieron à él, é pelearon con él, é vencieronlo, é fué fuyendo, é prendieron un fijo suyo.

" El estando en la prision, dixó al Papa que le dexase yr sobre su fé, é quél entendía traer el Emperador su padre à su obediençia ; é do non quisiese, quél se bolverie à la prision. E el Papa, con acuerdo de la Señoria de Veneja, dieronlo liçençia é embiaronlo en una galea à la çibdat de Ancona, do estava su padre. E allí le

l'origine des noces symboliques de Venise avec la mer, qui se célébrèrent annuellement dans la suite le jour de l'Ascension, et que beaucoup de voyageurs ont décrites. Ces fêtes, ainsi que les faits historiques qui leur avaient donné naissance, ont été représentées en fresques dans la salle du Grand Conseil au palais des doges dès le quattrocento. Voici ce qu'en dit Piloti :

" Et en ce temps l'empereur fist faire grande armée de galées, pour voloir venir contre lez Venitians pour avoir le pape. Et samblablement firent armée de beaucop de galées la seigneurie de Venise, et si s'en allarent hors de Venise pour trouver l'armée de l'empereur, et tant que ilz se rencontrarent, et si furent mains et mains et battalliarent merveilleusement. Mais alla fin Venissians gagnarent et prindrent le filz de l'empereur, lequel estoit capitaine de l'armée. En tel façon que l'empereur vint à Venise, et si se acorda avecque le pape ; et en ceste la seigneurie de Venise eurent de grandes dignités du pape. Et est ladicte istoyre despincte en la sale neufve de Venise, laquelle est une très-noble chose à veoir, comment lez choses passarent de tel occason ".



Parlons d'abord de ces fresques, que Piloti a vues, mais qui ont péri en 1577 dans un incendie. La première, peinte en 1409 par Gentile da Fabriano, représentait la bataille navale de Salvore. Giovanni Bellini reprit cette fresque, et peignit d'autre part la réception d'Alexandre III au monastère de Santa Maria della Carità [1]. Un autre peintre, Pisanello, avait probablement représenté, vers 1422, une scène où Othon, libéré sur parole, vient implorer son père de faire la paix avec Venise. Cette fresque a été refaite plus tard par Alvise Vivarini et par Giambellino [2].

[1] Alors appelé la Scuola Grande della Carità. Avec l'église contiguë de Santa Maria della Carità, ce couvent est devenu, depuis un décret de Napoléon en 1807, le siège de l'Académie des Beaux-Arts de Venise.

[2] Voir l'*Enciclopedia italiana* publiée par l'Institut Treccani, aux noms de ces peintres.

impérialistes sur l'Italie. Il fit proclamer la déchéance du pape par des prélats réunis à Pavie en 1160 sous la présidence de l'antipape Victor IV. Il envahit ensuite l'Italie centrale, qu'il pilla, et força Alexandre III à se réfugier pour un temps en France (1162-1165). Après la mort de Victor IV, il soutint encore deux autres antipapes, Pascal III (1164-1168) et Calixte III (1168-1178). Cependant, à la fin de 1165, Alexandre III est rentré à Rome aux acclamations du peuple. Moins de deux ans plus tard, en juillet 1167, Barberousse le poursuit dans Rome qu'il occupe avec ses troupes, saccage la ville et incendie Saint-Pierre. Alexandre III doit s'enfuir à nouveau, sous des habits de pèlerin ([1]). Mais en 1168, l'empereur est mis en difficulté par une peste qui, à Rome, lui tue 25.000 hommes, et par la révolte des villes lombardes : c'est à son tour à quitter l'Italie furtivement, par le Piémont, et déguisé lui aussi en pèlerin ([2]). Mais ce n'est qu'après sa défaite de 1176, à Legnano, par les Milanais assistés de la Ligue lombarde, et après une bataille navale perdue par lui en 1177 contre la flotte vénitienne, qu'il fit, à Venise, le 1er août 1177, sa soumission à Alexandre III.

Cette bataille navale eut lieu à Salvore (Salboro), à sept milles de Pirano, localité de la côte de l'Istrie. Les Vénitiens, alliés du pape, infligèrent une déroute complète à la flotte de l'empereur et firent prisonnier son fils Othon, lequel devint par la suite l'instrument de la réconciliation de l'empereur avec Venise et le pape.

La bataille de Salvore eut des résultats retentissants pour la république de Venise, à laquelle le pape, par reconnaissance, conféra de grands honneurs. A cette occasion, lors d'une cérémonie de bénédiction de la mer, Alexandre III remit solennellement au doge Sébastien Ziani, vainqueur de Salvore, un anneau d'or symbolisant l'empire de Venise sur l'Adriatique. C'est là

([1]) F. Hayward, *Histoire des papes.* Paris, Payot, 2ème éd., 1942, in-8°, p. 205.
([2]) *Ibid.*

de povre homme, jusques au Cayre, pour en avoir vraye et perfaite information du pays... Entrevint que par le pape, ou vrayement par aulcuns de ses prélas, escriprent au souldain une lectre en lui avisant comment l'empereur estoit allé en son pays, et que pis fust, li mandèrent la personne de l'impereur dépinctée et figurée, par tel façon et par tel manière que le souldain se engigna que il le trova et prist, et l'eust entre ses mains. Lequel souldain fort le manassoit de faire le morir ; et pour plus grande deulle avoir, li mostra la lectre que lui estoit estée mandée par le pape de Romma. Et si eurent ensamble beaucop de pratique et de raisonnement. Et per voloir mettre une très-grant division entre crestiens, et que l'impareur eust occasion de voloir faire vengence de tel trayson qui lui avoit esté fait, le souldain le lessa aller pour plus grant confusion du sanc crestiens l'ung contre l'aultre ".

Il va sans dire que ce voyage de Barberousse au Caire et la lettre du pape au sultan, qui aurait été Saladin, sont une fable pure. Mais celle-ci s'est greffée sur l'histoire réelle des démêlés de l'empereur avec le pape. Cette histoire livrait à l'imagination populaire la donnée de déguisements successifs pris, tantôt par le pape, tantôt par l'empereur, lesquels durent l'un et l'autre, au cours de leur lutte qui troubla toute l'Italie, recourir à des vêtements d'emprunt pour s'échapper de la péninsule.

En continuant au sujet du pape, Piloti se fait l'écho d'une autre tradition qui avait cours à Venise, mais qui n'est pas moins controuvée que la première :

" Sachant le pape de la délibération dudit empereur, eschappa de Romme, et despuis fust trouvé en Venise, en ung monastier de la Charité, et là se estoit mis pour cuisinier ; mais quant il fust recogneu, la seigneurie de Venise le recouvra, et se li firent tous lez honneurs qu'il méritoit ".

***

Historiquement, on sait quelle longue guerre Barberousse a faite à Alexandre III dont la politique contrecarrait ses vues

DE FRESQUES DU QUATTROCENTO

à Venise illustrant les démêlés du pape Alexandre III avec l'empereur Frédéric Barberousse, et d'une légende de Barberousse au Caire

PAR

P. H. DOPP

On lit dans le *Traité d'Emmanuel Piloti sur le passage dans la Terre Sainte* (1420-1441), à côté d'informations de première main sur l'Egypte au commencement du quinzième siècle, l'histoire extravagante que voici au sujet des démêlés du pape Alexandre III avec l'empereur Frédéric Barberousse et d'un prétendu voyage incognito de celui-ci au Caire, où il aurait été un moment prisonnier du sultan (¹) :

" Vous donray belle exemple d'ung cas qui entrevint que l'empereur Barberoige s'en alla, desghisé de vestemens et en façon

---

(¹) Ms. 15701 de la Bibliothèque Royale de Belgique, fol. 33 r° et v°. Ce manuscrit unique est la traduction d'un traité original perdu, mais dont le titre nous est conservé : *Emmanuelis Piloti Cretensis de modo, progressu, ordine ac diligenti providentia habendis in passagio Christianorum pro conquesta Terrae Sanctae.... Incipit millesimo quadringentesimo vicesimo vulgari sermone translatus in lingua francigena millesimo quadringentesimo xlj°*.

C'est surtout une description de l'Egypte. Elle a été publiée, mais très imparfaitement, par le baron de Reiffenberg dans le tome IV des *Monuments pour servir à l'histoire des provinces de Namur, de Hainaut et de Luxembourg* (Publications de l'Académie des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, Commission d'Histoire). M. Hayez, 1846, in-4°, pp. 312-419.

Nous en préparons une édition critique.

originales, qui, si elles lui avaient été d'abord proposées, auraient risqué de le rebuter pour toujours. On lira donc dans cet ordre :

(*a*) Pour les œuvres de prose : *Pierre* ; *Notre Patrie* ; *De Jean Coste* ; *Notre Jeunesse* ; *L'Argent* : *Victor-Marie* ; *Un Nouveau Théologien* ; *Les Suppliants parallèles* ; *Saint-Louis de Gonzague* ; *De la Grippe* ... *Zangwill* ; *Note et Note Conjointe* ; *Clio* ; *Les Situations*.

(*b*) Pour les œuvres de poésie : *Jeanne d'Arc* ; *La Tapisserie de Notre-Dame* ; *Le Porche du Mystère de la deuxième Vertu* ; *Les Saints Innocents* ; *Le Mystère de la Charité* ; *La Tapisserie de Sainte-Geneviève et de Jeanne d'Arc* ; *Ève* ; *Les Quatrains*.

Le second—celui que pourront suivre les " audacieux ", ceux qui ne craignent pas le choc d'une pensée originale et d'un art extrêmement personnel—dispose les œuvres selon leur valeur ou leur importance. Le voici :

(*a*) Œuvres de poésie : *Ève* ; *Le Porche* et *Les Saints Innocents* ; *La Tapisserie de Notre-Dame* ; *Le Mystère de la Charité* ; *Jeanne d'Arc* ; *La Tapisserie de Ste Geneviève et de Jeanne d'Arc* ; *Les Quatrains*.

(*b*) Œuvres de prose : *Clio* ; *Note Conjointe* ; *Un Nouveau Théologien* ; *Notre Jeunesse* ; *l'Argent* ; *Victor-Marie* ; *les Situations* ; *Notre Patrie* ; *De la Grippe* ; *De Jean Coste* ; *Zangwill* ; *Marcel* ; *Les Suppliants parallèles* ; *St. Louis de Gonzague* ; *Pierre* [1].

---

[1] La lecture des cinq premières œuvres de prose et des cinq premières œuvres de poésie, nous paraît indispensable à qui veut vraiment connaître Péguy.

être aussi exhaustif que possible. Or la difficulté de se procurer les Œuvres complètes le rend pratiquement impossible. Pour ceux qui voudraient pourtant le tenter, rappelons ici la date des principales œuvres.

Jeanne d'Arc, Décembre 1897 ; *Marcel, premier dialogue de la Cité harmonieuse*, Juin 1898 ; *Pierre, commencement d'une vie bourgeoise*, 1898 ; *De la Grippe* ; *Encore de la Grippe* ; *Toujours de la Grippe*, Février-avril 1900 ; *De Jean Coste*, novembre 1902 ; *Zangwill*, Octobre 1904 ; *Notre Patrie*, Octobre 1905 ; *Les Suppliants parallèles*, Décembre 1905 ; *Saint Louis de Gonzague*, Décembre 1905 ; *De la Situation...* 1er Cahier, Novembre 1906 ; 2ème Cahier, Décembre 1906 ; 3ème Cahier, Février 1907 ; 4ème Cahier, Octobre 1907 ; *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*, Janvier 1910 ; *Notre Jeunesse*, Juillet 1910 ; *Victor-Marie, comte Hugo*, Octobre 1910 ; *Un nouveau Théologien, Monsieur Fernand Laudet*, Septembre 1911 ; *Le Porche du Mystère de la Deuxième vertu*, Octobre 1911 ; *Le Mystère des Saints Innocents*, Mars 1912 ; *La Tapisserie de Sainte Geneviève et de Jeanne d'Arc*, Décembre 1912 ; *L'Argent* et *l'Argent (suite)*, Février et mai 1913 ; *La Tapisserie de Notre-Dame*, Mai 1913 ; *Ève*, Décembre 1913 ; *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Avril 1914 ; *Clio, dialogue de l'Histoire et de l'âme païenne*, œuvre posthume (1917), dont la rédaction remonte sans doute à 1910 ; *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, œuvre posthume (1924) dont la rédaction fut interrompue par la guerre.

L'ordre chronologique s'avérant difficile à suivre, nous en proposons ici deux autres :

Le premier—celui que les "prudents" devront suivre—présente les œuvres *d'après leur difficulté croissante*. Le lecteur, d'abord séduit par des textes d'un accès relativement aisé, s'habituera peu à peu à la "manière" de Péguy et finira par consentir avec joie à la lecture des œuvres les plus fortes, les plus

et poète sont plus indiqués que traités à fond. Mais j'ai voulu sans plus tarder, attirer l'attention des lecteurs sur certains points essentiels : l'importance attachée par Péguy à sa vocation d'écrivain et plus particulièrement de poète : le caractère conscient et volontaire de son art ; la vigueur et la subtilité de sa composition ; la constante recherche qu'il a poursuivie d'une "forme" poétique correspondant à son inspiration. Cet essai se termine par une étude plus précise d'*Eve*, œuvre-somme et œuvre-sommet.

J. P. Dubois-Dumée, *Péguy écrivain bergsonien*, *La Nef*, Décembre 1946.

Signalons pour terminer un petit livre récent, imparfait, incomplet (les œuvres n'y sont pas toutes étudiées) mais qui est un bon instrument de travail. Il porte un titre modeste qui eût plu au directeur des *Cahiers* : Andrée Fossier, *Table analytique des Œuvres de Péguy* (aux éditions de l'Orante, Paris 1947). L'auteur y analyse les principales oeuvres de Péguy. Le résultat de cette analyse est consigné dans une série de tables où, pour chaque œuvre, les thèmes sont classés dans l'ordre alphabétique. Chacune de ces tables est précédée d'une rapide introduction analytique et historique généralement bien faite. A la fin de l'ouvrage, un Index alphabétique général renvoie aux pages du livre où se trouve indiqué chaque thème. Les références sont données d'après l'édition courante in-16 chez Gallimard.

II.—Ordre de Lecture

Le meilleur est, sans aucun doute, l'ordre *chronologique*. Il permet seul de suivre de près le développement de la pensée et de l'art. Il comporte cependant quelques inconvénients : celui de ne pas nous mettre d'emblée au cœur de la place, de nous fatiguer par une prise de contact trop lente, d'empêcher l'œuvre d'exercer sur nous cette "saisie" à laquelle Péguy attachait tant d'importance. D'autre part, pour être vraiment fructueux, il doit

Roger Secrétain, *Péguy soldat de la vérité*, 1 vol. in-16 Emile-Paul, 1943, 297 pages. Ce livre apporte une documentation précieuse sur l'enfance et la jeunesse de Péguy et insiste à juste titre sur les racines profondes de son socialisme. D'autre part, il réagit vigoureusement contre une interprétation trop lénifiante, trop "bien-pensante" de Péguy. Sans doute, bien souvent, l'auteur se laisse entraîner trop loin par sa passion et lorsqu'il prétend faire de l'auteur des *Mystères*, des *Tapisseries* et d'*Eve* un "hérétique", nous ne pouvons le suivre! Mais il soutient sa thèse avec énergie, habileté et talent et permet de très utiles mises au point.

La Prière de Péguy d'Albert Béguin. Les Cahiers du Rhône, Avril 1942, 1 vol. in-12, 133 pages. Etude riche et dense qui va droit à l'essentiel dans l'analyse de la vie religieuse de Péguy. Surtout elle a le mérite d'établir entre la prière liturgique et la poésie de Péguy des rapprochements justes et neufs.

Solitude de Péguy de J. P. Dubois-Dumée, 1 vol. in-16, 180 p. Plon 1946. Le plus récent des ouvrages consacrés à Péguy par un des meilleurs représentants de la génération nouvelle. Etude d'ensemble juste de ton, très précise et qui, se basant avant tout sur l'exégèse de l'œuvre, s'attache à décrire avec sympathie la vie intérieure du poète.

Dans l'abondante littérature consacrée à Péguy, très rares sont les analyses précises de son art d'écrivain. Grave lacune ! Plusieurs Thèses et mémoires d'études supérieures sont en préparation sur cet inépuisable sujet. En attendant, on pourra consulter :

Albert Chabanon, *La poétique de Péguy*, 1 vol. in-16, 258 p. Robert Laffont, 1947. C'est malheureusement un ouvrage posthume—l'auteur a été fusillé par les Allemands en 1945—qui n'a pu être tout à fait mis au point. D'autre part, œuvre d'un très jeune homme, il est un peu scolaire et timoré.

Bernard Guyon, *L'Art de Péguy* (*Cahiers de l'Amitié Charles Péguy*, No. 2, 1948). Dans cet essai trop rapide (62 pages) les problèmes posés par l'étude de l'art de Péguy prosateur

pages, a eu le grand mérite de faire apparaître pour la première fois et d'éclatante manière l'importance de la pensée de Péguy. Bien que, sur de nombreux points, il soit aujourd'hui dépassé par les études postérieures, il reste encore utile, en particulier à cause des commentaires très vigoureux de Mounier sur la philosophie de Péguy.

Les deux volumes de Jean Delaporte intitulés *Connaissance de Péguy* (Plon 1944, 344 et 411 p.) constituent à l'heure actuelle —et de très loin—le meilleur instrument de travail pour qui veut aborder sérieusement l'œuvre de Péguy. C'est une véritable "somme" des connaissances acquises à cette date (1944) sur l'homme et sur l'œuvre. Ce travail intelligent, bien documenté, scrupuleusement honnête, apporte beaucoup de neuf (recherche des influences, mise au point de la chronologie, effort de synthèse dans la présentation des idées et des thèmes). Mais il manque un peu de vigueur et de personnalité, néglige par trop l'étude de l'art et surtout a le grave défaut de ne pas suivre un plan chronologique, ce qui nous empêche de sentir le lien qui unit intimement l'œuvre de Péguy aux événements de sa vie extérieure et intérieure.

Le Prophète Péguy d'André Rousseaux (éditions de la Baconnière, Neuchatel et Albin Michel, Paris, 2 vol. in-16 de 333 et 407 pages, 1946) est, lui aussi, un ouvrage de synthèse qui prend l'œuvre de Péguy comme un bloc et qui centre nos méditations sur cinq grands thèmes : *Péguy poète de l'Incarnation ; poète de la Naissance ; poète de la Vie ; poète de l'Honneur ; Poète de la France.* Il tombe donc sous le coup du même reproche que le précédent (élimination de la vérité issue de l'ordre chronologique). Mais l'analyse est si profonde, si vigoureuse, elle va tellement à l'essentiel qu'au total il faut bien reconnaître en lui comme l'a fait Albert Béguin : "pour aujourd'hui et pour longtemps le "maître-livre" sur Péguy".

On pourra utilement compléter ces lectures de base par celle des ouvrages suivants :

mystérieux de la vie intime du poète, il apporte des renseignements nouveaux. Il s'efforce enfin—sans toujours y réussir parfaitement—de replacer l'œuvre de Péguy dans l'atmosphère spirituelle de son époque.

A ces trois ouvrages essentiels, il conviendrait d'en ajouter quatre autres, qui jettent sur certaines étapes de l'itinéraire spirituel de Péguy une grande lumière:

1. Pierre Pacary, *Un compagnon de Péguy: Joseph Lotte*, 1 vol. in-16, Gabalda, 350 pages. On trouvera dans ce livre en particulier la fameuse confidence faite par Péguy à Lotte en septembre 1908 de son retour à la foi catholique. L'auteur est Monsieur Paris, prêtre de Saint-Sulpice qui fut l'inspirateur du *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université*, l'ami de Lotte et, plus tard, pendant de longues années, l'aumônier général des Professeurs catholiques de l'Université.

2. Madame Favre, *Souvenirs*, publiés dans la Revue *Europe*, Février et Mars 1938.

3. Raïssa Maritain, *Les Grandes Amitiés, Souvenirs*, éditions de la Maison Française, New-York 1941, T. I, chapitres 3 et 7. Important témoignage sur le rôle de Bergson dans l'évolution intellectuelle de la génération de Péguy et sur les difficultés intérieures que celui-ci connut au lendemain de sa "conversion" et qui entraînèrent une rupture entre lui et les Maritain.

4. Victor Boudon, *Avec Charles Péguy, de la Lorraine à la Marne*, Hachette 1916. Témoignage d'un sergent de la compagnie de Péguy sur les derniers mois de sa vie. Honnête, précis et d'une émouvante simplicité.

Signalons enfin le numéro spécial du *Mail* (Orléans, 1929) réédité la même année à la N.R.F. sous le titre *Hommage à Péguy*, qui contient quelques documents et de nombreux témoignages de contemporains, d'amis ou de jeunes disciples.

B.—*Etudes critiques*. Le gros ouvrage de E. Mounier, G. Izard et M. Péguy: *La Pensée de Charles Péguy*, Plon 1931, 424

"lancé" dans le grand public. Il garde l'avantage d'être écrit d'une manière plaisante, très vivante. Malheureusement, il est l'œuvre d'hommes qui, malgré la réelle amitié qu'ils ont eue pour Péguy et qu'il leur rendait, n'ont pas pénétré dans son intimité, ne l'ont pas véritablement compris, n'ont pas su le mettre à sa juste place, ont été offusqués par son génie, n'ont pas participé jusqu'au bout à ses luttes et ont finalement mérité qu'il portât sur eux le jugement, terrible dans sa bouche, d'"amateurs". Tel quel, leur ouvrage demeure aujourd'hui encore l'une des plus agréables "initiations" à Péguy.

Daniel Halévy a justement intitulé son livre : *Péguy et les "Cahiers de la Quinzaine"*. Son principal intérêt est, en effet, de nous faire vivre par le dedans la vie des *Cahiers*, de nous faire assister de près aux combats dramatiques menés par Péguy, et à certains desquels Halévy se trouva intimement mêlé. Ce livre est indispensable pour l'éxégèse de *Notre Jeunesse* et de *Victor-Marie*. Il est un guide beaucoup plus sûr, plus précis et plus informé que celui des Tharaud. A qui ne pourrait se procurer qu'un de ces trois ouvrages, c'est celui d'Halévy que je conseillerais.

L'auteur de *Jean-Christophe* ne fut pas exactement un contemporain de Péguy, un de ces "æquales" auxquels il se sentait attaché si profondément, mais un grand aîné qui suivit de près ses efforts, qui fut un collaborateur actif des *Cahiers* et aussi un véritable ami. Cette amitié—comme tant d'autres—n'alla pas sans quelques orages, car sur des questions essentielles—la question religieuse, la question nationale—les deux hommes se séparèrent ; cependant, elle ne fut jamais brisée grâce à une parfaite loyauté et à une grande générosité de part et d'autre.

Dialogue pathétique entre deux grandes âmes, ce livre est aussi important—sinon plus—pour l'étude de Romain Rolland que pour celle de Péguy. Pourtant, plus que les deux autres, il représente un effort d'analyse intelligente et sympathique des grandes œuvres de Péguy. En outre, sur certains points encore

adressées par son père à Madame Favre qui fut l'une de ses plus fidèles amies, à Dom Baillet qui avait été l'un de ses compagnons à Sainte-Barbe et à Joseph Lotte, autre compagnon de Sainte-Barbe, de tous les amis de Péguy celui qui lui fut le plus dévoué, enfin, le texte des *Entretiens* que, pendant les dernières années de leur vie, Lotte avait régulièrement avec Péguy et qu'il notait aussitôt après scrupuleusement.

Par ailleurs ont été publiées :

(*a*) Des lettres de Péguy à sa mère dans l'ouvrage de Mabille de Poncheville, *Jeunesse de Péguy* (Alsatia 1943).

(*b*) Des lettres à Alain-Fournier dans *Hommage à Alain-Fournier* (N.R.F. 1930) et dans la Préface de J. Rivière à *Miracles* d'Alain Fournier (N. R. F., 1924).

(*c*) Des lettres à Henri Massis dans le Numéro spécial de "1930": *Porche à l'Œuvre de Charles Péguy.*

(*d*) Des lettres de guerre dans l'ouvrage de Victor Boudon : *De la Lorraine à la Marne avec Charles Péguy* (Hachette 1916).

2.—*Ouvrages et Articles sur Péguy.*

Ils forment déjà une masse considérable. Comme nous nous proposons ici de fournir un véritable, instrument de travail, nous n'en signalerons qu'un tout petit nombre, ceux qui, à des titres divers nous paraissent vraiment essentiels. Nous les grouperons sous deux rubriques :

1. Témoignages.

2. Etudes critiques.

A.—*Témoignages*: Trois œuvres—de valeur inégale d'ailleurs—dominent le lot :

1. J. J. Tharaud, *Notre cher Péguy*, 2 vol. in-16, Plon 1925.

2. Daniel Halévy, *Péguy et les Cahiers de la Quinzaine*, 1 vol. in-16, B. Grasset, dernière édition 1941.

Romain Rolland, *Péguy*, 2 vol. in-8° Albin Michel 1944.

L'ouvrage des frères Tharaud a eu le grand mérite d'être le premier grand livre sur Péguy, celui qui l'a véritablement

vraiment bien que sur "longues ondes". On les utilisera cependant faute de mieux. Non sans profit d'ailleurs, car ils ont été soigneusement préparés soit par Péguy lui-même, soit par des amis fidèles, soit par son fils Pierre.

1. Péguy en effet a publié chez Bernard Grasset en 1910 un recueil de textes de prose sous le titre *Œuvres choisies* (1900-1910) qui occupe une place importante dans l'histoire de ses luttes avec ses divers adversaires et de sa conquête du public. Il publia d'autre part en 1914 chez Ollendorf des *Morceaux choisis des Œuvres poétiques*. Malheureusement ces deux ouvrages sont aujourd'hui introuvables.

En revanche, on peut se procurer facilement dans l'édition courante in-16 chez Gallimard :

1. Les *Morceaux choisis Poésie* (1927).

2. Les *Morceaux choisis Prose* (1928) accompagnés d'une importante Préface de Ch. Lucas de Peslouan, l'un des compagnons de Péguy à Sainte-Barbe.

D'autre part dans la *Collection catholique* de chez Gallimard, sous forme d'opuscules à couverture bleue et blanche, élégamment présentés et d'un prix très abordable, Pierre Péguy a groupé une importante partie des écrits de son père sous les rubriques suivantes : *Prières* (Introduction du Père Doncœur) ; *Pensées* (Introduction du Cardinal Verdier) ; *Souvenirs ; La France ; Saints de France ; Notre-Dame ; Notre-Seigneur.* (Pour ces derniers volumes, Introduction de Pierre Péguy).

Correspondance. Jusqu'à ce jour, aucun effort sérieux n'a été entrepris pour réunir et publier la Correspondance Générale de Péguy. Il semble d'ailleurs qu'il ait peu écrit et rarement de longues lettres. Quiconque veut cependant pénétrer un peu profondément dans le secret de sa vie intérieure doit absolument se procurer les *Lettres et Entretiens* (Paris, l'Artisan du Livre, 1927). Dans cet ouvrage, Marcel Péguy a recueilli les lettres

d'une *Chronologie de la Vie et de l'œuvre de Péguy* scrupuleusement établie par son fils Pierre et qui est un excellent instrument de travail.

Œuvres complètes de Péguy, Gallimard, 15 volumes in-8°. Cette édition a trois graves défauts :

1. Tirée seulement à 1200 exemplaires elle est pratiquement introuvable.

2. Les œuvres de Péguy y sont groupées par affinités (prose, poésie, etc...) L'ordre chronologique, pourtant si important pour Péguy, n'y est donc pas respecté intégralement.

3. Enfin, contrairement aux promesses de son titre, elle n'est pas "complète". Non seulement les textes inédits récemment publiés ne s'y trouvent pas, mais une œuvre aussi importante que la *Première Jeanne d'Arc* en est absente ; enfin, de nombreux textes courts publiés par Péguy dans les *Cahiers* en ont été indument éliminés.

Le lecteur moyen qui se trouve dans l'incapacité absolue de se reporter aux éditions originales est donc pratiquement réduit à lire Péguy dans l'édition courante in-16 chez Gallimard où heureusement à l'heure actuelle, à peu près toutes les œuvres ont été publiées, y compris les articles de polémique ou de confidence réunis récemment par Madame Charles Péguy sous le titre *Péguy et les Cahiers* (1947) et les textes politiques réunis par Denise Mayer sous le titre *La République, notre royaume de France* (1946).

Malheureusement ces œuvres se présentent à nous dans leur nudité originelle. Ainsi, trente-quatre ans après la mort de Péguy, nous ne possédons encore ni une édition critique, ni des éditions commentées, ni des éditions scolaires de son œuvre. On ne peut vraiment pas féliciter son éditeur pour la manière dont il a servi sa mémoire.

Morceaux Choisis. Ils sont à déconseiller en principe, et d'une manière toute spéciale pour Péguy dont la pensée ne s'exprime

Signalons enfin une excellente critique d'ensemble des ouvrages publiés sur Péguy pendant les dix dernières années par J. Dubois-Dumée : *Bilan du Péguysme*, dans *Les Cahiers du Monde nouveau* (Mai 1947, p. 105-111).

1.—*Œuvres de Péguy :*

Œuvres poétiques complètes. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade., 1408 pages, 1942.

Cet admirable volume comprend :

1. L'œuvre poétique proprement dite antérieurement publiée.

2. *Jeanne d'Arc.* Drame publié par Péguy en 1897 et que l'on désigne généralement sous le nom de *Première Jeanne d'Arc* ou de *Jeanne d'Arc socialiste.* L'édition originale de ce texte est introuvable. Marcel Péguy en a donné une nouvelle édition en trois volumes (1934) ; mais cette édition elle-même est rare.

3. Une importante série de textes inédits, à savoir :

   (*a*) Une masse considérable de *Quatrains* (p. 477-618).

   (*b*) La *Prière de Déférence à N. Dame* (p. 702-704).

   (*c*) Un nombre imposant de fragments d'*Ève* (p. 1202-1328).

4. Une fin (inédite) du *Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc* (p. 1331-1404). Cette fin du mystère avait été supprimée par Péguy sur les dernières épreuves en 1910. Elle avait été révélée par Marcel Péguy en 1926. Mais ce texte est lui aussi très rare.

Ce beau volume est précédé d'une *Introduction* de François Porché, précieuse parce que l'auteur fut un des collaborateurs les plus intimes de Péguy aux *Cahiers ;* et surtout parce que, poète lui-même, François Porché rend justice au prodigieux génie poétique de Péguy. Cette Introduction est elle-même suivie

INTRODUCTION A LA LECTURE DE PÉGUY

PAR

BERNARD GUYON

Les pages qui se suivent se proposent de permettre au lecteur désireux de pénétrer l'œuvre de Péguy de le faire sans trop de peine.

Elles lui présentent donc, d'une part une Bibliographie, nullement exhaustive et sans prétention scientifique, mais véritablement utile *parce que critique*; d'autre part, des suggestions sur les divers ordres de lecture possibles, d'une œuvre réputée à tort "difficile", mais qui, telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui, demande à être abordée avec quelques précautions.

Puissent ces quelques indications aider à mieux connaître et surtout à mieux aimer l'un des plus grands écrivains français contemporains qui fut trop longtemps victime d'une incompréhension due à la paresse d'sprit, mais dont le rayonnement ne cesse de croître depuis quelques années et qui conquiert lentement la place qui lui revient dans notre Littérature, l'une des toutes premières.

I.—Indications Bibliographiques

La Bibliographie la plus récente et la plus complète de Péguy est celle établie par Jean Delaporte à la fin de son ouvrage *Connaissance de Péguy* (Plon 1944, T. II, p. 399–412).

Pour les publications récentes, on pourra consulter les deux premiers Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, éditions Labergerie, Paris, qui donnent une liste des œuvres de Péguy et sur Péguy publiées depuis 1940. La liste des ouvrages sur Péguy comporte des appréciations critiques fort utiles (*Cahier* No. 2, p. 65–88).

Le dernier mot sur Sextus Empiricus, nous l'emprunterons à Nietzsche [1] dont le scepticisme se présente comme un nihilisme radical :

"Il faut que je me reporte à six mois en arrière pour me surprendre un livre à la main. Qu'était-ce donc ? Une excellente étude de Victor Brochard, *les sceptiques grecs*, dans lesquels mes Laertiana ont été avantageusement utilisés. Les Sceptiques sont le seul type *honorable* parmi la gent philosophique si ambigüe et même à quintuple sens".

(1) *Ecce Homo*, trad. Albert. Pourquoi je suis si malin, 3.

objections qui sont trop faibles ; et, quant à celles qui sont trop fortes, il ne s'est pas senti en état d'y répondre.

Après un exposé des principaux arguments des Sceptiques, Huart a cette conclusion ironique :

"Je finis enfin en déclarant encore une fois que je n'ai inséré aucune objection contre la religion dans tout cet ouvrage (1). Cependant j'avertis ici que si on veut se garantir par précaution contre le Pyrrhonisme à cet égard, on peut lire dans le *Dictionnaire historique et critique* de M. Bayle (tome III, page 1004 de la 3ème édition) un éclaircissement où ce savant auteur prouve que ce qu'il a dit du Pyrrhonisme dans son *Dictionnaire* ne peut point préjudicier à la religion ". Bayle présenté comme défenseur de la foi, c'est une invention cocasse.

Voilà pour les destructeurs. Mais Sextus Empiricus a certainement inspiré aussi les philosophes du XVIIIème siècle qui ont laissé une œuvre quelque peu doctrinale. Il faudrait ici étudier en détail les thèses sceptiques de David Hume, mais celles-ci sont trop connues pour que nous insistions sur elles, pas plus que nous n'avons insisté sur les idées de Montaigne. Rappelons seulement le parallélisme saisissant qui existe entre les discussions de Sextus sur la cause (*Contre les physiciens*, I, 195–266) et celles de Hume (2).

---

(1) Huart entend par là qu'il n'a pas cherché à appliquer les objections de Sextus aux dogmes du Christianisme. Il a poussé même le zèle (tout en disant qu'un traducteur n'avait pas à être un réfutateur) jusqu'à ajouter des " Réflexions " au chapitre Ier du livre III qui concerne Dieu " pour détruire dans l'esprit du lecteur l'indignation qu'il pourrait avoir conçue contre Sextus, et peut-être aussi contre moi, en voyant toutes ces objections contre l'existence de Dieu ". Mais ces réflexions ne feraient qu'aggraver son cas aux yeux d'un croyant, bien qu'elles se couvrent de l'autorité de l'abbé d'Olivet.

(2) Hume ne semble pas avoir eu connaissance de Sextus, d'après André Leroy : *La critique et la religion chez David Hume*, qui ne le cite pas parmi les sources de ce dernier.

parut sans nom de lieu ni d'auteur cette traduction française des *Hypotyposes* qui en réalité est l'œuvre d'un certain Huart, professeur de mathématiques de Genève (1).

La *Préface* de la traduction ne manque pas de désinvolture: "Il n'est pas nécessaire que je rende raison du dessein que j'ai pris de publier en français les *Hipotiposes* ou *Institutions pirroniennes de Sextus Empiricus*. Il suffit que la lecture de cet ouvrage m'ait plus et que j'aie cru qu'elle pouvait plaire aussi à plusieurs personnes, qui aimeraient mieux lire cet auteur qu'en grec ou en latin". Huart se croit pourtant obligé de donner deux raisons: Sextus a une grande connaissance des opinions des anciens philosophes, et ses arguments contre les Dogmatiques sont très subtils et très justes.

Et surtout il se croit obligé de s'excuser, son anonymat ne lui paraissant pas sans doute une garantie suffisante:

"Il y a deux raisons entre autres, qui sont que l'on ne saurait trouver mauvais que je publie cette traduction ; la première c'est que je n'approuve en aucune manière le pyrrhonisme outré de Sextus que je ne saurais me persuader que lui-même parlât toujours sincèrement dans ses objections ; la seconde, c'est que je ne fais aucune application des objections pyrrhoniennes à quelque dogme que ce soit que l'on puisse que appeler théologique ; quoique rien ne me paraisse plus scandaleux ni plus propre à confirmer les Pyrrhoniens dans leurs doutes que les disputes que les différentes sectes du Christianisme ont entre elles, sans qu'on puisse dire qu'aucune de ces sectes ait quelque fondement bien solide et bien certain, pour en condamner aucune autre, ou pour l'accuser d'idolâtrie ou d'hérésie".

Ces dernières lignes sont significatives. Huart ajoute que si on ne peut lui reprocher ce qu'on a permis à Estienne, à Hervet et à Fabricius qui ont traduit Sextus, c'est parce que ce n'était pas l'affaire d'un traducteur. Et puis il a jugé inutile de réfuter les

(1) Cf. Bibliographie, *infra*.

Empiricus ; les moyens de l'*époque* qu'il a proposés si subtilement n'y étaient pas moins inconnus que la Terre Australe, lorsque Gassendi en a donné un abrégé qui nous a ouvert les yeux. Le Cartésianisme a mis la dernière main à l'œuvre ... " [1].

Les qualités sensibles sont récusables en doute. Et pourquoi pas l'étendue aussi ? Dieu pourrait nous tromper aussi bien à son sujet qu'au sujet de ces qualités. Mais, dira-t-on, il y a un critérium de la vérité, qui est l'évidence ?

Non, parce que les mystères de la Religion vont contre l'évidence : qu'ils soient métaphysiques comme la Trinité, l'Incarnation, la Transubstantiation, etc., ou moraux (par exemple que Dieu ne peut empêcher le péché originel qu'il punit).

Bayle cite La Mothe le Vayer[2]. Et il ajoute à propos de ce dernier :

" Un Moderne qui avait fait une étude plus particulière du Pyrrhonisme que des autres sectes, le regarde comme le parti le moins contraire au Christianisme et comme celui " qui peut recevoir le plus docilement les mystères de notre religion ".

La Logique de Sextus Empiricus est " le plus grand effort de subtilité que l'esprit humain ait pu faire. " Mais elle ne peut satisfaire. On a besoin de religion pour acquérir la certitude. C'est une heureuse disposition à la Foi que de connaître les défauts de la Raison. Il en est ainsi de Pascal et de Calvin.

Huet et Bayle sont cités avec complaisance dans l'unique traduction qui ait jamais paru en français des *Hypotyposes*. Gassendi avait donné un abrégé de la doctrine de Sextus Empiricus; mais personne encore n'avait essayé une traduction française. Il est vrai que tous les hommes cultivés lisaient le latin et pouvaient donc utiliser les traductions latines de Estienne et Hervet. En 1725

---

(1) Dans son livre *De fine Logicae*, cap. III, à la p. 72 et suiv. du 1er vol. de ses *Œuvres*, éd. de Lyon, 1658.

(2) *Prose chagrine* (2ème partie). *Œuvres*, t. IX. *De la vertu des païens* (2ème partie). *Œuvres*, t. V, p. 229 et p. 231.

"Hairetis" ou les "Eto :denés" sont trop sceptiques "en ce qu'ils font passer leur méthode de douter jusque dans l'usage commun de la vie". Heureusement la foi est là pour rendre certaines les choses qui sont incertaines aux yeux de la raison.

Le XVIIIème siècle gardera moins de ménagements. Montesquieu est franchement ironique :

"Quelqu' un m'a dit avoir lu dans Sextus Empiricus cette pensée hardie : "C'est une impiété d'affirmer qu'il y a un Dieu, car par là la croyance de son existence dépendra de nos raisonnements. S'ils ne persuadent point, on croira qu'il n'y a pas de Dieu. Il vaut donc mieux, dit-il, douter et laisser cela dans le voile épais où cela est ; cela est plus respectueux" (1).

Bayle sera naturellement plus acerbe. On lit dans son *Dictionnaire* à l'article *Pirrhon* (5ème édition, 1740) :

"C'est avec raison qu'on déteste le Pyrrhonisme dans les Ecoles de théologie. C'est par rapport à cette divine science que le Pyrrhonisme est dangereux ; car on ne voit pas qu'il le soit guère, ni par rapport à la physique ni par rapport à l'Etat".

En effet les physiciens sont maintenant convaincus que la Nature est un abîme impénétrable. Le Scepticisme ne s'attaque pas à la vie civile, respectant les coutumes. "Il n'y a donc que la Religion qui ait à craindre le Pyrrhonisme : elle doit être appuyée sur la certitude ; son but, ses effets, ses usages tombent dès que la ferme persuasion de ses vérités est effacée de l'âme".

Mais il n'y a pas à s'inquiéter : "La grâce de Dieu dans les fidèles, la force de l'éducation dans les autres hommes ; et, si vous voulez, l'ignorance et le penchant naturel à décider font un bouclier impénétrable aux traits des Pyrrhoniens..."

Pourtant cette secte est devenue plus puissante aujourd'hui : "A peine connaissait-on dans nos Ecoles le nom de Sextus

(1) *Carnet inédit de Montesquieu*, publié par André Masson (No. 519). Cf. *Voix françaises*, 24 septembre 1943.

à près de votre esprit comme d'un champ qui a besoin d'être défriché et qu'on en arrache les mauvaises plantes, auparavant que d'y jeter la graine dont on désire tirer du profit". Voilà en quoi peut être bonne l'Epochè. La philosophie sceptique est une excellente introduction au Christianisme et peut tenir lieu de préparation évangélique. "Elle n'a plus de doutes où il est question de la religion. Toutes ses défences mènent au pied des autels... Voilà ce qui m'a donné des pensées si favorables pour une philosophie que je ne crois pas plus criminelle que les autres, pourvu qu'on lui fasse rendre les respects qu'elle doivent toujours à notre sainte Théologie, et que, comme une servante seulement, elle soit appelée avec les autres au service de cette divine maîtresse. Si je me suis trompé au jugement que je viens de faire, je suis prêt de changer d'avis. L'incertitude sceptique m'accusera si je n'ai rien dit de certain sur ce sujet. Et en tous cas mon erreur ne croitra pas le nombre des hérésies puisqu'elle ne sera jamais convaincue d'opiniâtreté..."

Plus tard Huet, l'évêque d'Avranches, publie un *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain.* Une édition posthume (1741) est due à un de ses amis qui dit de lui :

"Il était si persuadé que la plupart des gens désapprouveraient ses sentiments sur la faiblesse de l'esprit humain, qu'il n'a pu se résoudre à les publier pendant sa vie. Il se contentait de lire cet ouvrage à ses meilleurs amis, ne voulant pas s'exposer au ressentiment de ceux qu'il appelle souvent lui-même le Vulgaire de la République des Lettres". (Avertissement du libraire).

Le Scepticisme moderne s'est toujours méfié avec raison de l'accusation d'impiété. Huet accumule dans son livre les preuves de l'incapacité de la raison humaine à connaître la vérité en y ajoutant à tous les lieux communs sur la question l'objection cartésienne du Grand Trompeur ; il n'oublie pas Sextus parmi ses prédécesseurs et le loue implicitement de n'avoir pas poussé le doute jusque dans le domaine de la pratique. Au contraire, une secte philosophique, chez les Turcs, qui s'appellent

des écrivains avant et après Montaigne. Il a parfois un accent pascalien :

"Nos sens et notre raison, écrit La Mothe le Vayer dans ses *Soliloques sceptiques* ([1]), s'entr'abusent à qui mieux mieux : "En voulez-vous une plus forte preuve que de considérer comme ce qui est juste et approuvé en France, est réputé mauvais et improuvé, je ne dirai pas à la Chine ni au Japon mais à nos plus proches voisins ? Etrange et ridicule morale, que les Alpes et les Pyrénées diversifient, ou un filet d'eau, tel que celui qui nous sépare de l'Angleterre, et celui qui divise l'Espagne d'une province d'Afrique qui lui est opposée". (Troisième soliloque). Et encore : "Le plus important précepte de la science est de savoir qu'il y a des choses qui ne méritent pas d'être sues". (Premier Soliloque). A noter que la première édition des *Pensées* de Pascal est de la même année (1670).

Un autre ouvrage *De la vertu des payens* ([2]) contient un chapitre sur "Pyrrhon et la secte sceptique" très intéressant. Que pouvons-nous penser des Sceptiques, nous qui sommes chrétiens ? se demande l'auteur. La Mothe le Vayer sacrifie Pyrrhon et ses disciples qui "n'ont rien cru de la nature divine qu'avec suspension d'esprit. Aucun de ceux-là n'a pu éviter le chemin de l'enfer. Pourtant ce n'étaient pas des ignorants, certes, ou leur ignorance était "une ignorance raisonnable et discourue, qui ne s'acquiert que par le moyen de la science, et qu'on peut nommer une docte ignorance, aussi bien que celle dont le cardinal de Cusa a fait trois livres et une apologie". Mais une fois qu'on fait "une rigoureuse circoncision" de cette impiété, le Scepticisme apparaît comme très favorable au Christianisme. Tous les Pères ont fulminé contre les philosophes dogmatiques. Saint Paul a écrit aux Corinthiens qu'il faut être fou et ignorant selon le monde pour être sage et savant selon Dieu. Saint Denys n'enseigne rien plus expressément que la faiblesse de notre intelligence. "Il est

([1]) A Paris 1670.
([2]) A Paris 1641.

qu'ils étaient d'une terminologie relativiste, d'une technique instrumentale et de sciences exactes, n'en étaient pas moins capables de négations hardies sur un terrain spirituel. Ils avaient d'autres raisons que les raisons modernes de ne pas croire. "Nous appelons pour notre part *incroyance* l'attitude mentale de celui qui refuse la foi, quels que soient les motifs de son refus et qu'il s'agisse d'ailleurs d'un spiritualiste, d'un sceptique, d'un aimable épicurien, d'un rationaliste militant. En ce sens, le "philosophe" du *Dialogue* d'Abélard qui ne croit qu'à la raison et à la loi naturelle, si déiste soit-il d'ailleurs et moralement tout proche de son interlocuteur chrétien, est déjà un "incroyant" qui se contente pourtant d'un "outillage mental" encore assez rudimentaire [1].

Ajoutons que les positions idéologiques que pouvait prendre un homme du XVIème siècle étaient plus nombreuses que celles d'un de nos contemporains, le foisonnement des doctrines étant incomparablement plus grand. Il n'empêche que Montaigne était un vrai catholique (croyons-nous). Mais toute la gamme des positions a été prise du XVIème au XVIIIème siècle, par exemple par La Mothe le Vayer, précepteur de Louis XIV, Huet, évêque d'Avranches, Bayle, l'auteur du *Dictionnaire.*

La Mothe le Vayer est l'auteur, célèbre à son époque, de toutes sortes de *Traités* où il apparaît un peu comme le Plutarque du XVIIème siècle. Sous le pseudonyme d'Oratius Tibero il publia "cinq dialogues faits à l'imitation des Anciens" [2]. Le premier traite *De la philosophie sceptique*. Ephestion, qui y soutient le scepticisme, cite "notre Sextus" et son "divin écrit". Dans le second intitulé *le Banquet sceptique*, il est question de "notre grand maître Sextus". Les arguments sont toujours tirés de la contrariété des mœurs chez les différents peuples, argument qui a toujours été le plus populaire et a toujours excité la verve

(1) *Revue d'Histoire de Philosophie*, Oct-Déc. 1943, p. 383.
(2) A Mons 1671.

et enfin il adhère dans l'*Apologie* qui date de 1580 au pyrrhonisme. Villey attribue à Sextus Empiricus une influence décisive ([1]). Montaigne venait de faire d'abondantes lectures sur l'histoire naturelle, sur les coutumes des différents peuples, sur les guerres, etc... A ces enquêtes s'ajoutait une croissante défiance pour les idées hâtivement formées et l'amour des faits exacts. Sextus Empiricus a dû servir de catalyseur et l'a conduit à l'idée qu'il n'y avait ni vérité absolue ni souverain bien.

Montaigne cessa-t-il pour autant de croire, ne fût-ce que momentanément ? Au XVIème siècle le Scepticisme ne s'oppose pas tant au dogme religieux qu'au dogmatisme philosophique et scientifique. On laisse la foi intacte mais on déchire la raison. Sextus n'admettait-il pas qu'on pût fort bien suivre aveuglément la religion de son pays ? Par malheur, avec la foi chrétienne, de tels accommodements ne sont guère de mise. Il a fallu que Montaigne comme tant d'autres, fît deux parts de sa pensée, alors que Sextus n'avait pas à craindre " ces mystères terribles " dont parle Boileau. Mais ce dualisme était peut-être à l'époque plus aisé qu'il ne le sera plus tard. Rendre à l'homme ce qui est à l'homme... c'est-à-dire rien, et à Dieu ce qui est à Dieu, c'est-à-dire tout. Etant entendu que l'on ne peut rien connaître de ce tout.

" *Le problème de l'incroyance au XVIème siècle* " tel est à propos de " La religion de Rabelais " le sujet du livre capital de Lucien Febre ([2]), livre très original et qui renouvelle le sujet. Son auteur marque très bien qu'à cette époque l'atmosphère religieuse était telle que nous devons y regarder à deux fois avant d'accuser quelqu'un d'anti-christianisme, sans parler d'athéisme ou d'impiété. Le doute peut fort bien être extérieur à une foi tout en paraissant intégral. Cependant il ne faudra pas affirmer *a priori* que l'anti-christianisme fût chose impossible, et M. Maurice de Gandillac a fait remarquer que les hommes de la Renaissance, tout dépourvus

([1]) *Op. cit.*, t. II, p. 164-165 et 181

([2]) Albin Michel (1942).

Tout ceci nous amène au problème capital : dans quelle mesure Montaigne a-t-il subi l'influence de Sextus Empiricus ? Dans quel le mesure a-t-il adhéré au Pyrrhonisme ? [1]

Montaigne a lu l'édition latine des *Hypotyposes* publiée en 1562 par Estienne. Il n'a pas dû lire l'édition complète donnée par Hervet qui comprend l'*Adversus Mathematicos* car il ne fait à ce dernier ouvrage aucun emprunt. On en pourrait citer un, mais le même passage se trouve dans les *Hypotyposes* : c'est dans le chapitre sur les Cannibales (1, 31) cette phrase : "Chrysippe et Zénon... ont pensé qu'il n'y avait nul mal à nous servir de notre charogne" (tiré de *Adv. Math.*, XI et *Hyp. pyrrh.*, III). Ailleurs il cite un mot de Sextus Empiricus : "Que notre désir s'accroît par la malaisance" (11, 15). Il appelle la secte des Sceptiques "le plus sage parti de philosophes" (11, 12).

Ce même chapitre qui constitue l'*Apologie* de Raymond de Sebond constitue un abrégé du Scepticisme d'après Sextus Empiricus [2]. On sait que l'Apologie se compose de trois fragments : 1. Une comparaison de l'homme avec les animaux ; 2. la critique du savoir ; la critique de la raison humaine. Dans le second qui est aussi le plus tardif Sextus Empiricus est cité vingt cinq ou trente fois, en compagnie de Corneille Agrippa.

Sextus Empiricus apparait dans la vie de Montaigne au moment où celui-ci a ce qu'on a nommé une crise. Cette crise, la lecture de Sextus Empiricus l'a-t-elle déclenchée ? Il n'aurait pu le faire si le terrain n'avait été préparé par le spectacle des guerres de religion, les déconvenues personnelles, l'inquiétude qui accompagne la maturité d'esprit Quoiqu'il en soit parmi les inscriptions dont Montaigne s'entoure dans sa "librairie" il en est dix qui proviennent de Sextus Empiricus. Montaigne se fait frapper à son effigie au début de 1576 une médaille pyrrhonienne,

[1] L'ouvrage capital à lire sur la question est celui de Villey : *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* (1908) (surtout le tome I).

[2] La critique des stoïciens n'y vient pourtant pas de Sextus mais de l'*Éloge de la folie*.

Tel est l'essentiel de la préface, par où l'on voit que Hervet a des intentions apologétiques en traduisant Sextus Empiricus [1].

Pour Hervet le Scepticisme est donc comme une méthode pour revenir à la religion par delà les vaines disputes des philosophes ; et par religion Hervet entend le catholicisme. Il est curieux de savoir que Corneille Agrippa dans son *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1531) fit le même raisonnement, mais cette fois en faveur du protestantisme. Et si nous remontons plus haut, nous en arrivons à Pic de la Mirandole qui est le promoteur de ce mouvement en faveur de la foi appuyé sur le doute radical.

Dans son *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae* (vers 1510) après avoir fait (livre 1) l'examen des écoles et des problèmes, (livre II) les lieux communs (loci, du Scepticisme en discutant les critères de la certitude comme l'avait fait Sextus Empiricus dans son (*Contre les Logiciens* et le deuxième livre des *Esquisses sceptiques* ; puis (livre III) il insiste sur les désaccords qui règnent dans toutes les sciences entre les Dogmatiques, ceci directement inspiré aussi de Sextus Empiricus, enfin (livre IV, V, VI) il lance des attaques contre Aristote et conclut à la suspension du jugement en ce qui concerne les choses humaines.

C'est donc un grand courant de scepticisme renouvelé de celui de Sextus Empiricus qui traversa le XVI^ème^ siècle, et que nous voyons encore traverser le livre d'un médecin et philosophe nominaliste, François Sanchez, dont le *Quod nihil scitur* (1581) conclut d'une manière plus empiriste cette fois que religieuse, qu'il existe une seule certitude : *per experimentum et judicium.*

---

(1) Sur Henri Estienne on peut consulter notamment : Singer (Léon) : *Essai sur la vie et les ouvrages de Henri Estienne*, Paris, 1853. Grautoff (P. A.) : *Henricus Stephanus*, Glogau, 1862. Clément (Louis) : Henri Estienne et son œuvre française (*thèse Paris*, 1898). Grente (Mgr.) : *Jean Bertaut*, Paris, 1903. Sur Gentien Hervet il n'y a que des articles épars, entre autres dans *Mélanges Lefranc* (Paris, Droz, 1936).

ajoutant toujours "en tant qu'il s'agit de choses dites par "eux". Et je n'ignore pas que les arguments de Sextus sont plus subtils que véridiques. Et lui-même ne s'est pas caché: il a écrit ou pour montrer la pointe de son esprit ou par haine de la témérité des philosophes.

"Tu crains peut-être que la vérité nous soit cachée par un mensonge ? C'est comme si tu craignais qu'un nuage nous enlevât la lumière du soleil. La vérité a beau être attaquée, elle reparaît avec une nouvelle lumière, comme la main qui a tenu la neige n'en est que plus chaude aussitôt après".

Sept ans après, en 1569, Gentien Hervet publie la traduction latine de l'*Adversus Mathematicos*, et lui qui est catholique dédie sa traduction à Charles, cardinal de Lorraine. Fatigué par ses traductions des commentaires des Anciens aux Ecritures et par la réfutation des erreurs des Sacramentaires, il cherchait un divertissement pour un voyage quand il trouva par hasard dans la bibliothèque du Cardinal, qui lui était toujours ouverte, l'*Adversus Mathematicos* de Sextus Empiricus. L'ayant lu "avec un incroyable plaisir" il jugea qu'il ferait œuvre de grand prix en le traduisant en latin. Ce livre montre, en effet, qu'aucun art, qu'aucune science humaine ne peut résister aux assauts des arguments qu'on peut leur opposer, et que seule est certaine la révélation qui nous a été faite par Dieu. Sextus donne beaucoup d'arguments contre les païens et les hérétiques de notre temps "qui mesurent avec des raisons tirées de la nature des choses qui sont au-dessus de la nature" et "qui ne comprennent pas parce qu'ils ne croient pas". Hervet en veut surtout aux Calvinistes et à ces nouveaux Académiciens qu'avait déjà attaqués François Pic de la Mirandole. Toutes les théories humaines pouvant être controversées, le Scepticisme est une école d'humilité qui balancera dans les esprits des jeunes gens les excès des Dogmatiques et les préparera à se fier à la seule doctrine du Christ.

" Quoi qu'il en soit, je ne voudrais pourtant ni être un partisan du Scepticisme moi-même ni en rendre d'autres partisans.

" Pourquoi donc, dira-t-on, publies-tu ce livre ? C'est *en premier lieu* pour faire perdre la tête aux philosophes dogmatiques impies de notre siècle. Leur faire perdre la tête, dis-je ? Non, bien au contraire c'est plutôt pour la leur rendre (1). Si les contraires sont les remèdes des contraires, il est à espérer qu'ils soient guéris par le secours des Ephectiques (2) de cette maladie de l'impiété qu'ils ont contractée avec les philosophes Dogmatiques.

"*En second lieu* pour épargner à ceux qui ont un culte modéré pour la philosophie (c'est-à-dire ceux qui mettent dans dans son étude assez de modération pour—en dehors des choses profanes—ne rien boire pourtant de profane) un très grand travail et un très grand dégoût.

" En un livre unique ils trouveront ce qu'il faudrait chercher dans beaucoup de livres différents ; et beaucoup de points traités d'une manière très obscure ailleurs le sont ici d'une manière très claire.

"*En dernier lieu* et pour que je m'attire par quelques bienfaits les faveurs de ceux qui ont l'habitude de puiser dans tous les livres des renseignements de philologie et d'histoire, je leur procure à propos de l'exposition de dix tropes principalement, des trésors d'érudition. Voilà les motifs qui m'ont poussé à publier ce livre.

" Et si un amant de la philosophie m'objecte : Comment pourrais-je croire que celui qui a déclaré la guerre à la philosophie puisse me servir d'auxiliaire dans mes études ? Ce serait se tromper du tout au tout : à moins qu'on ne considère comme favorables à la philosophie ces prétendus philosophes qui n'ont pas trouvé d'arguments probants pour sauvegarder les dogmes de la philosophie. Sextus d'ailleurs ne détruit leurs conceptions qu'en

(1) Ad insaniam redigam, dico ? immo vero ut eos sanem.

(2) Ceux qui suspendent leur jugement.

monde attribuant ma maladie à une étude immodérée des Lettres, je ne pouvais qu'être attiré par une philosophie qui montrait l'inanité de toutes les connaissances et me rendait ainsi un espoir de salut. Mais, pour parler plus sérieusement, il s'en faut tellement que le Scepticisme m'ait ancré dans cette haine contre les Lettres qu'il m'a plutôt réconcilié avec elles. Et je n'approuve pas du tout notre Sceptique en ce qu'il abuse de son appareil de réfutations pour attaquer ce qu'elles contiennent de bon. Pourtant, s'il faut de deux maux choisir le moindre, j'aime encore mieux la lâche suspension du jugement des Sceptiques dans certaines graves questions que l'affirmation imprudente et téméraire de certains Dogmatiques. Je parle de ces discussions où ceux-ci nient même les évidences sensibles. Le philosophe Diodore disait ainsi : ce qui est mû ou bien est mû dans ce lieu où il est, ou dans ce lieu où il n'est pas. Or il n'est pas mû dans ce lieu où il est (il y demeure) ni dans ce lieu où il n'est pas (comment en effet pourrait-il se rendre dans ce lieu où il n'est même pas ?). Donc rien n'est mû. Le médecin Erophile, un jour où Diodore vint le trouver pour se faire remettre une épaule foulée lui rétorqua son argument et lui prouva que son épaule n'avait pu changer de place.

"Parlons plus sérieusement et laissons ces jeux d'esprit. Comparons les Dogmatiques avec les Sceptiques au sujet de la connaissance qu'on peut avoir de Dieu. "Qui ignore que la plupart des Dogmatiques, se faisant pour ainsi dire censeurs de la Providence divine avec leur audace de jugement plus qu'effrénée, et la mesurant avec leur sentiment propre, sont tombés dans "l'athéisme" ? Au contraire les Sceptiques à partir de ces problèmes qu'ils discutaient en philosophes, en soutenant un parti puis l'autre, disaient que la suspension de jugement s'ensuivait, mais qu'eux-mêmes, puisqu'ils se conformaient à l'observation de ces choses qui se rapportent au train commun de vie, étaient poussés par un instinct naturel à croire qu'il existait un Dieu, par la providence duquel toutes choses étaient gouvernées à lui adresser un culte et à le vénérer".

Henri Estienne donne une traduction latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes* en 1562. Sa traduction est dédiée à "Henri Memmius, maître des suppliques au Palais-Royal".

Nous donnons une analyse détaillée de la préface parce qu'elle nous paraît très importante pour l'histoire des idées.

Il y rappelle en plaisantant qu'Horace dédia à un autre Memmius un ouvrage qu'il considérait comme des bagatelles grecques. Il feint alors un dialogue avec son ami. Celui-ci lui demande : "Parles-tu ainsi par modestie, ou dis-tu vrai ?" Il répond en grec par une formule sceptique : "Pas plus ceci que cela". Et le jeu continue : "Ce livre traite-t-il de choses sérieuses ou de noise ?—Je suspends mon jugement.—Quel en est le sujet ?—Je ne comprends pas.—Qu'as-tu défini et établi à son propos ?—Je ne définis pas.—Que fais-tu donc ?—Je continue de chercher".

"... D'où vient ma métamorphose en Sceptique ? (¹) C'est que l'année précédente après avoir eu la fièvre quarte et failli mourir, j'avais pris les Lettres en dégoût, je haïssais les livres plus que le chien et le serpent ; mais en entrant par hasard dans ma Bibliothèque (la main posée sur les yeux pour que la vue des livres ne réveillât pas ma bile) je tombai en flânant sur un coffret à manuscrits, qui entre autres bagatelles, contenait des fragments d'écrits pyrrhoniens. Ces écrits me firent rire (les médecins disent que c'est le meilleur remède pour les enfants), me plurent et furent seuls à flatter mon palais. Alors je cherche avidemment mon exemplaire grec de Sextus que je trouve tout maculé de poussière et jeté dans un coin. Et je m'y mets avec une ardeur que je n'avais pu avoir quand j'étais en bonne santé, découragé par la difficulté du sujet et fatigué par les paradoxes.

"Mais enfin d'où vient qu'il y ait eu pareille sympathie entre ma fièvre quarte et la philosophie sceptique ? C'est que, tout le

(¹) Il n'y a entre nous que la différence d'une petite lettre : tu es σκωπτικός (railleur) comme tous les hommes galants et moi je suis σκεπτικός.

L'INFLUENCE DE SEXTUS EMPIRICUS SUR LA PENSÉE MODERNE

PAR

JEAN GRENIER

Sextus Empiricus n'est pas un philosophe très connu, et la plupart des gens ignorent qu'il a vécu au III^ème siècle après J.-C., qu'il a exercé la médecine (d'où son nom d'"empirique"), à Alexandrie et à Rome, qu'il était Grec et a écrit en grec des traités où sont réunis les arguments employés par les Sceptiques depuis Pyrrhon, fondateur de la secte. Ces arguments sont présentés par Sextus avec une sécheresse rare, mais aussi avec une rigueur et une clarté dignes de ses prédécesseurs. Mais la valeur exceptionnelle de Sextus vient de ce que son œuvre est la seule à nous être parvenue de toute l'école sceptique. La connaissance de cette œuvre est donc indispensable à quiconque veut connaître cette école de première main.

Au XVI^ème siècle, au moment où les manuscrits grecs commencent à se répandre en Europe, des traductions latines de Sextus sont faites, et c'est dans ces traductions que les Modernes apprennent les raisons qu'ont eu les Anciens de douter. Puis, longtemps après, apparaissent des traductions allemandes puis anglaises, très rares ; à propos d'une traduction française d'un traité de Sextus [1] nous avons esquissé une étude de l'influence de Sextus sur la pensée moderne. Il ne serait pas moins important de savoir l'influence précise qu'il a pu avoir sur la pensée arabe, en dehors de l'influence diffuse du scepticisme grec. En Europe il faut pour cela attendre la Renaissance.

[1] A paraître chez l'éditeur Aubier.

CONTENTS

European Section:

Arabic Section:

BULLETIN

OF

THE FACULTY OF ARTS



VOL. X—PART II

DECEMBER 1948

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year, in May and December. All requests for copies should be made to the Fouad I University Librarian, Giza. Communications regarding contributions should be addressed to Dr. Fu'âd Hasanein 'Ali, Editor of the Bulletin, Faculty of Arts, Giza, Egypt.

Fouad I Univ. Press, CAIRO
1948